DE MEMPHIS À ROME

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

R. VAN DEN BROEK H.J.W. DRIJVERS
H.S. VERSNEL

VOLUME 140

DE MEMPHIS À ROME

Actes du 1er Colloque international sur les études isiaques
Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999

ÉDITÉS PAR

L. BRICAULT

BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2000

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes.
Enquiries regarding the submission of works for publication in the series may be directed to Professor H.J.W. Drijvers, Faculty of Letters, University of Groningen, 9712 EK Groningen, The Netherlands.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Colloque international sur les études isiaques (1st : 1999 : Poitiers, France)
De Memphis à Rome : actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers—Futuroscope, 8-10 avril 1999 / édités par L. Bricault.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; v. 140)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 9004117369 (alk. paper)
1. Isis (Egyptian deity)—Congresses. I. Bricault, Laurent. II. Title. III. Series.

BL2450.I7 C65 2000
299'.31—dc21 00-045462
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

De Memphis à Rome : actes du Ier Colloque International sur les Etudes Isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8 - 10 avril 1999 / éd. par L. Bricault. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2000
(Religions in the Graeco-Roman world ; Vol. 140)
ISBN 90-04-11736-9

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 11736 9

© Copyright 2000 by Koninklijke Brill NV, *Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos vii
Remerciements ix
Liste des participants xi
Liste des abréviations utilisées xii
Listes des figures xv

Jean Leclant
40 ans d'études isiaques : un bilan xix

Michel Malaise
Le problème de l'hellénisation d'Isis 1

Christian Georges Schwentzel
Les boucles d'Isis. ΙΣΙΔΟΣ ΠΛΟΚΑΜΟΙ 21

Giulia Sfameni Gasparro
Les cultes isiaques en Sicile 35

Elizabeth J. Walters
Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens 63

Pascale Ballet
Terres cuites isiaques de l'Égypte hellenistique et romaine. État de la recherche et des publications 91

M. J. Versluys et P. G. P. Meyboom
Les scènes dites nilotiques et les cultes isiaques. Une interpretation contextuelle 111

Yann Le Bohec
Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le haut-empire 129

Camille Aubaude
Isis romantique. La grandeur du mystère 147

Jean-Marcel Humbert
Les nouveaux mystères d'Isis, ou les avatars d'un mythe du XVI^{e} au XX^{e} siècle 163

Laurent Bricault
Études isiaques: Perspectives 189

Index 211

AVANT-PROPOS

C'était en 1997. Par une belle après-midi de septembre, nous nous étions retrouvés, Jean Leclant et moi, en son bureau du 23 quai de Conti. Notre conversation, comme à l'habitude, portait sur les dossiers particuliers – isiaques et autres – qui nous concernaient tous deux. De fil en aiguille, nous en vînmes à déplorer le manque de rencontres entre chercheurs et l'éclatement de la recherche. Ceci était d'autant plus regrettable qu'au cours des dernières décennies, les études concernant la diffusion des cultes isiaques à travers la Méditerranée avaient connu un regain croissant d'intérêt. Sans doute le moment était-il venu de faire le point sur ce nouveau domaine interdisciplinaire d'étude et de susciter cette rencontre entre chercheurs issus de formations et d'horizons très divers. Au tournant du millénaire, une telle réunion nous offrait l'espoir de dresser une sorte de bilan. Ainsi pourraient apparaître à tous les points forts déjà atteints et se dessiner les zones encore nombreuses où des enquêtes approfondies se révéleraient sans doute fructueuses. Le *I^er^ Colloque international sur les études isiaques* était né. Lien entre le passé et l'avenir, notre point de rencontre ne pouvait être que le Futuroscope de Poitiers. Un tel lieu devait nous permettre de travailler plus à loisir que dans l'atmosphère bruyante et parfois peu conviviale de nos capitales. Des contacts directs seraient ainsi à même de s'établir entre ceux qu'anime un égal dévouement à la recherche isiaque.

Les réponses des *Isiaci* nous firent chaud au cœur. Ils vinrent nombreux, et trois jours durant, purent à loisir bavarder, discuter, écouter, parler de ce qu'eux-mêmes et les autres avaient en commun depuis de longues années.

C'est pour tenter de communiquer au lecteur un peu de la passion qui anima ces trois jours que nous avons conçu ces *Actes*, qui s'enchaînent en autant de maillons que de communications, d'un bilan aux perspectives. Leur parution rapide doit autant à l'excellence de la maison Brill et de l'équipe éditoriale de la série *Religions in the Graeco-Roman World* – mais était-il possible de publier ailleurs ces *Actes*, sans avoir une pensée émue pour Maarten J. Vermaseren, qui fit tant pour nos études –, qu'à l'enthousiasme zélé des contributeurs. Que tous soient ici remerciés.

Le succès de notre rencontre fut tel qu'il nous est d'ores et déjà possible d'annoncer la tenue du *II^{ème} Colloque international sur les études isiaques* à Lyon, au printemps 2002, à l'initiative de Yann Le Bohec.

Laurent BRICAULT

REMERCIEMENTS

Notre rencontre isiaque de Poitiers n'aurait pu avoir lieu sans le soutien de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de son Secrétaire perpétuel, le Professeur Jean Leclant. Qu'il trouve ici l'expression de nos plus chaleureuses pensées.

Le bon déroulement de ce colloque doit en outre beaucoup à l'intérêt profond que lui ont manifesté M. Jean-Pierre Raffarin, Président du Conseil régional de Poitou-Charentes, M. René Monory, Président du Conseil Général de la Vienne et M. Olivier Cazenave, Directeur Général des Services départementaux de la Vienne, qu'il nous est agréable de saluer pour leur accueil si chaleureux en Poitou.

Que soit enfin également remerciée l'équipe éditoriale de la série *Religions in the Graeco-Roman World* et les éditions Brill pour avoir bien voulu faire des Actes de ce colloque l'un de ses si fameux « green books ».

LISTE DES PARTICIPANTS

Ont présenté une communication à l'occasion du I^er^ Colloque international sur les études isiaques

Dr. Camille AUBAUDE (Université de Paris III)
Dr. Christian AUGÉ (Université de Paris Nanterre)
Prof. Pascale BALLET (Université de Poitiers)
Prof. Marie-Françoise BASLEZ (Université de Paris Dauphine)
Dr. Laurent BRICAULT (Poitiers)
Dottssa Serenella ENSOLI (Musei Capitolini, Roma)
Prof. Jean-Claude GRENIER (Université de Montpellier III)
Dr. Jean-Marcel HUMBERT (Musée de la Marine, Paris)
Prof. Hon. Marie-Odile JENTEL (Université Laval, Québec)
Prof. Yann LE BOHEC (Université Jean Moulin Lyon 3)
Prof. Jean LECLANT (Institut de France)
Prof. Michel MALAISE (Université de Liège)
Dr. Paul G.P. MEYBOOM (Universiteit Leiden)
Dr. Christian Georges SCHWENTZEL (Université de Valenciennes)
Prof. Giulia SFAMENI GASPARRO (Università di Messina)
Dr. Miguel John VERSLUYS (Universiteit Leiden)
Dr. Elizabeth J. WALTERS (The Pennsylvania State University)
Prof. Em. Erich WINTER (Universität Trier)

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

AArchSyr	Annales archéologiques arabes de Syrie
ABSA	Annual of the British School of Athens
AD	Archeologicon Deltion
AE	L'année épigraphique
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ArchClass	Archeologia Classica
BABesch	Bulletin Antieke Beschaving
BC	Bollettino della Capitale. Roma
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale
CdE	Chronique d'Égypte
CRIPEL	Cahiers de Recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille
HThR	Harvard Theological Review
IBIS	Inventaire bibliographique des isiaca
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JRA	Journal of roman archaeology
LdÄ	Lexikon der Ägyptologie
LF	Listy filologické
LIMC	Lexicon iconographicum mythologiae classicae
MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
MM	Madrider Mitteilungen
NZ	Numismatische Zeitschrift
OpAth	Opuscula atheniensia
RA	Revue archéologique
RHR	Revue de l'histoire des religions
RICIS	Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques
RSF	Rivista di studi fenici
SB	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SicArch	Sicilia Archeologica
SicGymn	Siculorum Gymnasium

SIRIS	Sylloge inscriptionum religionis isiacae et sarapiacae
SNRIS	Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

LISTE DES FIGURES

C. G. Schwentzel

1 Isis, bronze (24 mm) frappé par Ptolémée IV (221–203) 21
2 Libye, bronze (16 mm) frappé à Cyrène par Ptolémée Apion (116–96) 22
3 Libye, détail d'un relief en marbre provenant de Cyrène. Londres, British Museum 23
4 Cléopâtre I^{ère} en Isis, bronze (27 mm) frappé par Ptolémée V (203–181) 24
5 Cléopâtre II, marbre. Paris, Musée du Louvre 24
6 Isis, terre cuite. Collection particulière 26
7 Reine lagide, marbre 27
8 Isis, détail d'un médaillon en or. Brooklyn Museum 28
9 Isis-Euthénia. Alexandrie, Musée Gréco-Romain 28
10 Isis. Paris, Musée du Louvre 29
11 Isis sur une hydrie, détail. Leyde, Rijksmuseum van Oudheden 29
12 Isis-Aphrodite, bronze. Paris, Musée du Louvre 30
13 Stèle funéraire isiaque d'Alexandra, détail. Athènes, Musée National 30

G. Sfameni Gasparro

1 Coupe à reliefs en terre cuite, Syracuse 40
2a–b Monnaie de Syracuse avec Sarapis (droit) et Isis (revers) 43
3a–b Monnaie de Syracuse avec Isis au droit et le *basileion* au revers 44
4 Monnaie de Syracuse (d'après *SNG Athènes* pl. XVIII, n° 663) 45
5–6 Monnaies de Syracuse avec Zeus-Sarapis au droit (d'après *SNG München* pl. 44, n^{os} 1489–1490) 46
7 Empreinte de sceau en terre cuite avec Isis-Tychè coiffée du *modius*, Paphos (Chypre) 47
8 Empreinte de sceau en terre cuite avec Isis-Tychè coiffée du *basileion*, Paphos (Chypre) 47
9 Monnaie de Syracuse à revers isiaque (?) II^{ème} République 48
10 Monnaie de Syracuse avec Anubis (?) au revers 49
11 Monnaie de Périnthe 50
12 Intaille avec Horos 50
13 Monnaie de Catane avec Sarapis et Isis coiffés du lotus au droit 51
14 Monnaie de Catane avec Sarapis et Isis coiffés du *basileion* au droit 51

15 Tétradrachme de Ptolémée IV avec Sarapis et Isis au droit 52
16, 17, 18 a–b Monnaie de Catane avec au droit la tête de Sérapis ceinte de laurier et d'une couronne de rayons 53
19 Revers de la monnaie précédente, avec Isis et Horos 54
20 Monnaie de Catane avec Zeus-Ammon au droit 54
21–22 Monnaies de Catane avec Isis-Dikaiosynè au droit 55
23–24 Monnaies de Catane à type isiaque (?) 56
25a–b Monnaie de Catane à type sérapique (?) 57
26 Monnaie de Menaenum avec la tête de Sarapis coiffé du lotus au droit 57
27 Monnaie de Menaenum avec la tête de Sarapis coiffé de l'*atef* au droit 57

E. J. Walters

1 Methe, Ephoria Γ 64
2 Agora S 1917 65
3 Onesiphoron, Athens NM 3036 67
4 Aphrodeisia, Athens NM Θησ. 140 68
5 Attikos, Mantua 6677 70
5b Attikos and Meilesia, Mantua 6677 70
6 Alexandra, Athens NM 1193 70
7 Sosibia, Boston MFA 1971.209 73
8 Agora S 754 73
9 Agora S 2280 79

P. Ballet

1 Isis-Aphrodite anadyomène. Musée du Louvre, DAE, inv. E 20728. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, n° 366. © Maurice et Pierre Chuzeville/Musée du Louvre 93
2 Sarapis trônant et Cerbère. Musée du Louvre, DAE, inv. AF 987. Dunand, *op. cit*, n° 455. © Maurice et Pierre Chuzeville/Musée du Louvre 97
3 Dieu enfant associé à Héraklès, Musée du Louvre, DAE, inv. E 20679. Dunand, *op. cit*, n° 215. © Maurice et Pierre Chuzeville/Musée du Louvre 103
4 Joueuse de tympanon, Tebtynis, Fayoum. © Jean-François Gout/IFAO 107

M.-J. Versluys, P. G. P. Meyboom

1 *Description de l'Égypte: Antiquités* de 1809, frontispice 113
2 scène nilotique 115
3 mosaïque nilotique, Rome (fragment) 117

J.-M. Humbert

1 Egyptian Hall, Londres (1812) 168
2 Guillaume Boichot, *Pompe isiaque* (1801) 169
3 Antoine-Guillaume Grandjacquet, *Isis* (1781) 174
4 Antoine-Guillaume Grandjacquet, *Isis* en granitelle rouge (1781–1782) 175
5 La *Fontaine de la Régénération*, Paris, fête du 10 août 1793 177
6a L'Isis du Louvre 180
6b Jean-Guillaume Moitte, les grands « législateurs », Paris, cour Carrée du Louvre (1806) 181
7 Isis dans les armoiries de la ville de Paris (1811) 182
8 *La main d'Isis* de l'Institut de beauté du 26, place Vendôme, Paris 186

L. Bricault

Carte Sanctuaires isiaques d'Asie Mineure 208

40 ANS D'ÉTUDES ISIAQUES : UN BILAN

par

Jean Leclant

Paris

Lorsque je publiai en 1956 dans le *BIFAO* ma « Note sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident à l'époque impériale »[1], je ne pouvais imaginer qu'au crépuscule du XX$^{\text{ème}}$ siècle, l'étude de ces cultes que l'on commençait à appeler « isiaques » aurait connu un développement d'une telle ampleur et d'une telle richesse qu'une rencontre internationale, comme celle qui nous réunit aujourd'hui, ne saurait même suffire à en dresser les contours.

Aussi n'est-il sans doute pas inutile d'inaugurer notre réunion par un bilan, forcément incomplet, de quelque quatre décennies de recherches isiaques.

Mais qu'entend-on par recherches « isiaques » ? Le terme mérite certes d'être défini. En effet, s'il est une religion qui semble totalement liée à son cadre géographique et social, c'est bien celle de l'Égypte pharaonique. Et pourtant, par un étonnant paradoxe, certains des dieux de la Vallée du Nil se sont répandus à travers la Méditerranée gréco-romaine, loin du soleil du Tropique et du fleuve, loin du Pharaon. Ils ont gagné jusqu'à la lointaine Pannonie, les bords du Rhin, le limes d'Angleterre.

Notons d'abord qu'il ne s'agit pas d'une exportation de la religion égyptienne en tant que telle. Seule Isis et quelques divinités à elle associées ont atteint les îles grecques et, de là, le monde romain. Auparavant, par le commerce phénicien, des formes et des thèmes égyptiens, ou plus souvent égyptisants, s'étaient diffusés dans la Méditerranée orientale et, par Carthage, jusqu'en Espagne. Puis les Grecs avaient pu procéder à une *interpretatio graeca* du panthéon pharaonique; Hérodote nous en offre un exemple. Mais il faut attendre les Lagides pour qu'Isis connaisse un grand essor. En faveur sous la dernière dynastie indigène, celle des Nectanébo, elle prit alors à Alexandrie une allure à la grecque, avec un grand châle et une coiffure nouvelle. Son parèdre est Sérapis, dieu composite créé par les Ptolémées. Auprès de ce couple se rangent le dieu psychopompe Anubis à tête de canidé et l'enfant Harpocrate, parfois pourvu des ailes d'Éros, sans oublier Apis, Bubastis, Hermanubis, Horus, Hydreios, Neilos, Nephthys et Osiris lui-même. A des aspects traditionnels de l'Égypte ancienne se mêlent des emprunts à l'iconographie grecque. C'est le culte, hors d'Égypte, loin d'Alexandrie, de ce cercle divin, que l'on qualifie d'isiaque. L'utilisation parfois indifférenciée qui fut faite des expressions « cultes égyptiens », « cultes alexandrins » ou « cultes isiaques », n'a pu que dérouter celui qui n'est pas familier de notre champ de recherches. Ce n'est pas ici le lieu de développer un argumentaire sur les nuances, voire les différences, qui séparent l'une de l'autre, mais la confusion latente opérée entre ces trois dénominations a sans nul doute longtemps nui à l'intelligibilité de notre propos.

---

[1] J. Leclant, « Note sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident à l'époque impériale », *BIFAO* LV, 1956, pp. 173–179.

Le souci majeur des « isiacologues », dont certains participants à cette rencontre, aura été à l'évidence de fournir au monde savant un corpus documentaire fiable. Il est impératif de bien connaître les sources de notre information pour tenter de les maîtriser puis de les exploiter dans des études analytiques ou synthétiques : sources archéologiques, épigraphiques, glyptiques, iconographiques, littéraires, papyrologiques et numismatiques. Toutes sciences, dont on a bien du mal à comprendre pourquoi certaines sont parfois qualifiées d'auxiliaires, tant elles sont toutes fondamentales pour l'historien qu'est l'« isiacologue ».

Celui-ci a pu longtemps apparaître, et apparaît encore trop souvent comme un érudit curieux aux centres d'intérêts bien peu orthodoxes : marginal et tardif pour les égyptologues traditionnels, exotique et décalé pour les historiens classiques de l'antiquité gréco-romaine. Nos travaux procèdent d'ailleurs de curiosités très diverses, celles d'historiens des religions, d'égyptologues (plus rarement), de philologues, d'archéologues. La bibliographie que nous avons consacrée aux publications « isiaques » parues au cours du troisième quart de ce siècle finissant montre combien ces études ont été menées sur des plans différents et avec des méthodes diverses[2]. En dépit de l'ignorance où elles demeurent généralement les unes des autres, elles sont cependant convergentes.

Le premier travail d'ensemble consacré aux Isiaques, en 1884, fut celui de Georges Lafaye[3], suivi bientôt en Allemagne par Wilhelm Drexler[4]. Si on laisse de côté les curiosités parfois désordonnées d'E. Guimet, l'essai d'exposé d'ensemble, prématuré, de J. Toutain[5] et quelques rares notices, le tableau le plus brillant est celui qu'offrit Franz Cumont[6] en 1906. Tel fut l'éclat du livre que ce champ d'études sembla ne plus devoir susciter d'efforts, alors pourtant que la synthèse précédait ici l'analyse véritable : l'on se contenta d'indiquer brièvement certains des objets égyptiens ou égyptisants qui reparaissaient à la lumière à travers le monde méditerranéen. En 1922–1925, le rassemblement des textes grecs et romains relatifs à l'ancienne Égypte par Theodor Hopfner, malgré son importance, ne semble pas avoir suscité une attention particulière[7]. En dehors de la monographie de Fr. W. von Bissing[8] et de l'étude modèle de A. Alföldi[9], il faut attendre les années 1950 pour que se dessine assez brusquement un engouement envers les recherches sur les cultes isiaques. La découverte de l'oushebti de Blendecques, dans le Nord de la France, m'offrit l'occasion de faire ressortir l'intérêt qu'il y aurait à établir des corpus régionaux recensant les *aegyptiaca*, et pas seulement les *isiaca*, trouvés hors d'Égypte. Depuis 1952 déjà, une chronique annuelle, publiée dans la revue *Orientalia*, signalait les trouvailles éparses d'*aegyptiaca*.

---

[2] J. Leclant, Gisèle Clerc, *IBIS* (= *Inventaire Bibliographique des Isiaca*, 1940–1969), 4 vol. (EPRO 18), (Leyde 1972, 1974, 1985 et 1991).

[3] Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, (Paris 1884).

[4] Wilhelm Drexler, « Der Isis- und Sarapis-Cultus in Kleinasien », *NZ* 1889, pp. 1–234 et *id.*, art. « Isis », dans *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, éd. W. Roscher, t. II, 1, 1890–1894, coll. 360–550.

[5] Jules Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain* (1ère partie, t. II), (Paris 1911).

[6] Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, (Paris 1929^4), pp. 69–94 et 230–248. Le volume réunit les conférences faites au Collège de France en 1905, publiées dès 1906; elles prirent leur forme définitive dans la 4ème édition de 1929, rééditée en 1963.

[7] Theodor Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, (Bonn 1922–1925).

[8] Fr. W. von Bissing, « Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier und Römerzeit », *Der Alte Orient* 34, (Leipzig 1936).

[9] Andreas Alföldi, *A festival of Isis in Rom under the Christian Emperors of the IVth century*, (Dissertationes Pannonicae ser. II, 7), (Leipzig 1937).

Les années qui suivirent annoncèrent un regain d'intérêt pour, non seulement l'« Histoire de la diffusion des cultes égyptiens » hors d'Égypte, mais plus généralement pour l'ensemble des cultes gréco-orientaux, pour reprendre la pertinente terminologie de Robert Turcan[10]. La création, à l'initiative du regretté Maarten J. Vermaseren, de la collection des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, dont le premier volume, dû à Vilmos Wessetzky, a paru en 1961[11], fut pour beaucoup dans l'étonnante explosion que connurent les études isiaques durant les quinze années qui suivirent. L'ambitieux programme qui fut celui de la collection à ses débuts permet de mieux mesurer presque quarante ans plus tard le travail qu'il y avait alors à accomplir pour asseoir les bases d'études futures.

La direction d'études qui me fut proposée en 1964 à l'École Pratique des Hautes Études (V$^{\text{ème}}$ section, Sciences religieuses) permit alors à un nombre non négligeable de jeunes chercheurs de s'initier aux études isiaques. Plusieurs d'entre eux devaient livrer au début des années soixante-dix parmi les plus importants travaux jusqu'ici consacrés à notre champ d'étude. Entre 1964 et 1990, les résultats de nos entretiens furent publiés régulièrement dans l'*Annuaire de l'EPHE*, en complément des notices livrées dans *Orientalia.*

Pendant ce temps, à Prague, le regretté Ladislav Vidman mettait au point sa si précieuse *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, publiée en 1969 à Berlin, qui rendit tant de services trente années durant. Dans son Université de Swansea, le Professeur John Gwyn Griffiths, qui aurait dû être des nôtres si de douloureuses raisons personnelles ne l'avaient retenu loin d'ici, et plusieurs de ses élèves nous offrirent, en quelques années, de remarquables travaux sur les quatre sources littéraires principales de l'isiacologie, Hérodote[12], Diodore[13], Plutarque[14] et Apulée[15].

Fondamentale est en effet une bonne connaissance des sources littéraires classiques. Mais celle-ci ne doit pas conduire à minimiser la pratique en profondeur de la documentation égyptienne sous ses multiples formes : archéologie monumentale, étude des objets, lecture des textes aussi bien en hiéroglyphique qu'en hiératique ou en démotique, recherches en papyrologie et en épigraphie classiques ; s'y ajoute encore la numismatique.

---

[10] Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, (Paris 1989), pp. 9–13.

[11] Vilmos Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (EPRO 1), (Leyde 1961).

[12] Alan B. Lloyd, *Herodotus, Book II* (EPRO 43,1–3), (Leyde 1975–1991).

[13] Ann Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A commentary* (EPRO 29), (Leyde 1972).

[14] John Gwyn Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride*, (Swansea 1970).

[15] J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO 39), (Leyde 1975).

Est-ce à dire que l'inventaire, région par région, site par site, se trouve clos[16] ? Certes non. Pour ne prendre qu'un exemple : à Rome même, après des travaux qui conservent toute leur valeur comme ceux d'Ann Roullet[17] et de Michel Malaise[18], on a pu saluer avec reconnaissance la publication d'une nouvelle monographie comme celle de Katja Lembke sur l'*Iseum Campense*[19].

Si la fin des années soixante-dix et le début des années quatre-vingt furent l'occasion de rédiger d'amples notices pour les volumes du *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*[20] en même temps qu'un certain nombre de synthèses parues dans un volume (II, 17.3) de la série *Aufsteig und Niedergang des römischen Reiches* publié en 1984[21], un net ralentissement dans la recherche isiaque semble s'être produit depuis ; la publication d'enquêtes, d'ailleurs fort dispersées, et quelques essais de synthèses partielles, de qualité diverse, n'ont pu renouveler vraiment notre champ d'études, alors que la publication d'inscriptions, de monnaies, de documents isiaques, ne faiblit pas.

Des sanctuaires isiaques sont apparus au cours des deux dernières décennies, à Industria[22], Belo[23], Italica[24], Dion[25]. Les résultats des fouilles, pour ceux qui ont été publiés, nous ont permis d'élargir nos connaissances sur les lieux de culte isiaques. Des dossiers épigraphiques, – Thessalonique[26], Dion[27] – sont venus enrichir notre documentation, alors que d'autres, tel celui de Leptis Magna, attendent d'être publiés.

---

[16] Sur ces questions, on verra la contribution conclusive de L. Bricault, *infra*, pp. 189–210.

[17] Ann Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome* (EPRO 20), (Leyde 1972).

[18] Michel Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (*EPRO* 21) et *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (*EPRO* 22), (Leyde 1972).

[19] Katja Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitien,* (Archäologie und Geschichte, 3), (Heidelberg 1994).

[20] Par exemple sur Anubis (J. Leclant, *LIMC* I (1981) pp. 862–873), Harpocrate (Tran tam Tinh, B. Jaeger et S. Poulin, *LIMC* IV (1988) pp. 415–445), Horos (M.-O. Jentel, *LIMC* V (1990) pp. 538–542), Isis (Tran tam Tinh, *LIMC* V (1990) pp. 761–796), Osiris (G. Clerc, J. Leclant, *LIMC* VII (1994) pp. 107–116), Osiris Canope (J. Leclant, G. Clerc, *LIMC* VII (1994) pp. 116–131) et Sarapis (G. Clerc, J. Leclant, *LIMC* VII (1994) pp. 666–692).

[21] M. Malaise, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain », *ANRW* II 17.3, (1984), pp. 1615–1691 ; J. Leclant, « Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes », *id.*, pp. 1692–1709 ; V. Tran tam Tinh, « État des études iconographiques relatives à Isis, Sarapis et aux Sunnaoi Theoi », *id.*, pp. 1710–1738.

L'activité intense de nos collègues italiens nous a offert, en quelques années, d'importantes contributions consécutives à la réorganisation du Musée de Naples en 1992[28], puis à l'organisation de la magistrale exposition de Milan consacrée à Isis en 1997[29].

Dans des domaines connexes, les fouilles d'Alexandrie nous livrent chaque année de précieuses informations, tandis que les expositions sur l'égyptomanie, comme celle de 1994 à Paris[30], nous font découvrir les étonnants avatars modernes de l'Égypte des pharaons.

C'est pourquoi il nous a semblé utile, à Laurent Bricault et à moi-même, que soit dressé un état présent des questions que pose le domaine interdisciplinaire par excellence des études isiaques, en prenant l'initiative d'une rencontre entre chercheurs issus de formations et d'horizons très divers. A proximité de l'an 2000, on a espéré obtenir d'une telle réunion une sorte de bilan provisoire. Ainsi pourraient apparaître à tous les points forts déjà atteints et se dessiner les zones encore nombreuses où des enquêtes approfondies se révéleraient sans doute fructueuses.

D'où l'idée de ce *Ier Colloque isiaque* de Poitiers, dans cette région si accueillante du Poitou, en ce Futuroscope voué à la promotion de l'invention. Pour l'intérêt qu'ils ont manifesté envers notre rencontre, nous remercions le Conseil Général de la Vienne et son Président, M. René Monory, de même que le Conseil Régional de Poitou – Charente et son Président, M. Jean-Pierre Raffarin.

---

[22] Alessandro Bongioanni, Riccardo Grazzi, « Osservazioni sulla planimetria dell'Iseo di Industria », *Aegyptus* LXVIII, 1988, pp. 3–11.

[23] Pierre Sillières, *Baelo Claudia : une cité romaine de Bétique*, (Madrid 1995), pp. 31 et 96–102.

[24] Ramón Corzo Sánchez, « Isis en el teatro de Itálica », *Boletin de Bellas Artes* XIX, 1991, pp. 123–148.

[25] Demetrios Pandermalis, « Ein neues Heiligtum in Dion », *AA* 1982, pp. 727–735 et 9 pl.

[26] Ch. Edson, *Inscriptiones Macedoniae. I Inscriptiones Thessalonicae et vicinae* (*IG* X, 2, 1), (Berlin 1972).

[27] D. Pandermalis, « ΟΙ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ ΤΟΥ ΔΙΟΥ », dans *Praktika*, (Athènes 1984), pp. 271–277.

[28] Cf. les contributions neuves réunies dans le numéro XLIX/I–II de la revue *La Parola del Passato*, intitulé *Alla ricerca di Iside*, 1994.

[29] Catalogue de l'exposition *Iside, il mito il mistero la magia*, éd. E. Arslan, (Milan 1997).

[30] Catalogue de l'exposition *Egyptomania*, éd. J.-M. Humbert (Paris 1994–1995).

A tous les participants, nous adressons nos vœux les plus chaleureux et fraternels d'heureux travail. Que sous l'invocation d'Isis, la grande déesse, la toujours victorieuse, ils soient les promoteurs d'un nouvel essor des études isiaques.

LE PROBLÈME DE L'HELLÉNISATION D'ISIS

par

Michel Malaise

Liège

L'Égypte ptolémaïque vécut notamment deux changements majeurs : l'installation stable de colons grecs sur son sol et une incontestable hellénisation d'Isis.

La transformation la plus manifeste de la déesse est d'ordre iconographique. À côté de l'Isis pharaonique qui survit sur les parois des temples tardifs, une série d'images prêtent à Isis une nouvelle garde-robes, des attributs jusqu'ici inconnus d'elle, et une nouvelle esthétique. Cette dernière est faite de sensibilité et mue l'hiératique épouse d'Osiris en une déesse pleine de féminité. Cette transformation n'est pas seulement affaire de mode ou d'esthétique car la plupart des nouveaux attributs lui ont été prêtés par des consoeurs du panthéon hellénique.

Cette contamination est confirmée par le monde de l'écrit. En effet, Isis est dorénavant présente dans les sources grecques d'Égypte. Dédicaces, papyrus, arétalogies et hymnes accolent ou assimilent son nom à celui de déesses grecques, lui prêtent de nouvelles épiclèses et des prérogatives qu'elle n'exerçait pas jusque-là. Cette hellénisation joua un rôle essentiel dans la diffusion du culte d'Isis, d'abord auprès des Grecs d'Égypte, puis à travers tout le bassin méditerranéen.

Ce constat fait, les choses se compliquent et se posent de multiples questions. D'abord, quel est le degré d'hellénisation de cette Isis ? Ensuite, il s'agit d'identifier les milieux ethniques et sociaux qui ont mis en route ce processus et de déterminer les cercles visés par ce travail théologique. Enfin, il est nécessaire de circonscrire le cadre géographique de cette transformation et son rythme chronologique.

De multiples embûches encombrent le chemin, au point que V. Tran tam Tinh[1], pourtant spécialiste de l'iconographie isiaque, a pu écrire « on ne connaît rien sur l'hellénisation de l'image d'Isis ». Quelles sont ces difficultés ?

---

[1] Cf. V. Tran tam Tinh, « État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi », dans W. Haase (éd.), *ANRW* II, 17.3 (1984), p. 1722.

- D'abord la pauvreté relative des sources écrites, surtout pour les époques les plus anciennes.
- Ensuite, la difficulté de préciser la véritable identité d'une divinité porteuse d'un nom grec. Par exemple, le nom de Déméter peut aussi bien désigner la déesse grecque que cacher une déesse égyptienne, comme le montre le mot grec de *Démétrion* dont se servent les Grecs pour désigner le temple d'Opet à Karnak[2]. Même dans les inventaires des temples isiaques en terre grecque on retrouvera cette ambiguïté, puisque un petit Harpocrate tenant un faucon sera qualifié à Délos d'Apollon[3].
- En outre, dans quelle mesure l'image d'une Aphrodite avec couronne d'Isis est-elle plutôt une Aphrodite égyptisée qu'une Isis hellénisée. Si l'on en croit le témoignage des inscriptions où le nom d'Isis précède toujours celui de la divinité associée, il semble qu'il s'agisse plutôt d'un mouvement qui profite à la déesse égyptienne.
- Enfin, les problèmes soulevés par la datation précise des inscriptions et des documents figurés est affaire délicate, et souvent fondée sur des considérations paléographiques ou stylistiques.
- A tous ces problèmes s'ajoute celui de la perception des rapports établis entre colons grecs et indigènes égyptiens. Dans quelle mesure cette cohabitation a-t-elle débouché sur une acculturation ? Cette question fondamentale, nous le verrons, a reçu des réponses diverses au fil des générations de chercheurs.

Nous commencerons par aborder la première question, celle du degré d'hellénisation d'Isis, le problème qui, sans conteste, a suscité le plus d'enquêtes jusqu'à présent, mais avec des résultats divers. De l'avis de certains, « la figuration d'Isis est tout à fait grecque » et sa personnalité est aussi « entièrement nouvelle » et « grecque »[4]. Tout récemment R. Merkelbach[5] a adopté une vue moins radicale, mais considère néanmoins que cette Isis hellénistique est tellement hellénisée qu'elle peut passer aussi bien pour grecque qu'égyptienne. D'autres auteurs, à la suite de Fr. Dunand[6], tout en reconnaissant l'hellénisation extérieure de l'image, doutent que l'on puisse parler d'une religion gréco-égyptienne, née de la fusion des religions grecque et égyptienne. La question du degré d'hellénisation d'Isis mérite donc d'être encore reposée, même si dans ce domaine des lignes de force se dégagent en faveur d'une réponse nuancée, mais qui doit faire la part belle à l'importance des composantes authentiquement égyptiennes.

---

[2] Cf. J. Quaegebeur, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources », dans E. van't Dack, P. van Dessel (éds.), *Egypt and the Hellenistic World*, 1983 (= *Studia Hellenistica* 27), pp. 305–306.

[3] Cf. J. Marcadé, « L'image sculptée d'Harpocrate à Délos », *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique* 71 (1989), p. 243.

[4] Cf. G. Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur* (1946), p. 146.

[5] Cf. R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (1995), p. 113.

[6] Cf. Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I (= *EPRO*

1. *Le degré d'hellénisation d'Isis*

Pour mesurer le degré d'hellénisation d'Isis, le chercheur dispose de deux catégories essentielles de documents : les textes qui relèvent du genre arétalogique et les productions iconographiques. Les inscriptions dédicatoires sont moins utiles car le nom d'Isis y est souvent dépourvu d'épiclèse ou accompagné d'épithètes qui sont fréquemment d'une portée trop générale pour être révélatrices.

Les arétalogies[7] d'Isis sont des écrits grecs faisant étalage des nombreuses « vertus » merveilleuses et bienfaisantes de la déesse, dont on souhaite ainsi élargir l'audience. Ces arétalogies d'Isis qui s'étalent entre le II^e^ s. av. J.-C. et le III^e^ s. apr. J.-C. doivent provenir d'un même texte de base, plus ou moins remanié ou accommodé. Son archétype, provenant sans doute de Memphis, pourrait remonter au III^e^ s. Un consensus se dégage aujourd'hui pour reconnaître à cette littérature arétalogique un caractère composite, reposant largement sur une origine égyptienne, mais enrichie d'assertions d'inspiration incontestablement grecque. Parmi ces dernières figurent les passages qui font d'Isis l'inventrice de la navigation ou la déesse qui mit fin au cannibalisme ou au pouvoir des tyrans. La seule mention explicite des Hellènes est le passage où la déesse se vante d'avoir institué les langues des Grecs et des barbares, mais la différenciation des langues comme œuvre divine est une conception authentiquement égyptienne.

Les arétalogies diffèrent cependant des hymnes égyptiens dans la mesure où l'on notera dans la littérature arétalogique un élargissement très significatif des prérogatives d'Isis qui ne réserve plus sa protection

---

26) (1973), p. 99; *Ead.*, « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine », dans Fr. Dunand, P. Levêque (éds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité* (= *EPRO* 46) (1975), p. 159 ; Fr. Dunand, C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse* (1991), pp. 268 et 272.

[7] Sur les arétalogies, on consultera les publications suivantes, qui offrent la bibliographie antérieure : Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (= *EPRO* 49) (1975) ; L. Zabkar, *Hymns to Isis in her Temple at Philae* (1988); F. Mora, *Prosopografia Isiaca. II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco* (= *EPRO* 113) (1990), pp. 47–71.

au seul roi, mais étend son amour bienfaisant et agissant au genre humain. Par ailleurs, Isis se présente comme identique à toute une série de déesses sans être réduite à aucune d'elles. Elle est aussi exaltée comme omnipotente, salvatrice, maîtresse des éléments et même du Destin.

Le premier hymne de Médinet Madi[8], gravé semble-t-il au I^er^ s. av. J.-C., s'apparente assez étroitement à la littérature arétalogique que nous venons d'examiner. Son auteur, Isidôros, présente à nouveau Isis comme celle qui a institué les lois, les arts, les fruits, comme une déesse cosmique qui commande aux éléments et une salvatrice attentive à toutes les détresses humaines. Dès l'invocation initiale, Isis est assimilée à deux déesses agraires, l'une égyptienne (Hermouthis), l'autre grecque (Déo, c'est-à-dire Déméter). Mais elle se révèle surtout comme une divinité aux nombreux noms (« polyonyme ») qui a absorbé toutes les déesses qu'invoquent les peuples. En effet, l'hymne précise que les Égyptiens l'appellent *Thiouis*, transcription égyptienne de l'expression « unique », parce que, à elle seule, elle est toutes les autres déesses qu'invoquent les peuples. Cette vision syncrétique constitue un produit de la puissance assimilatrice dont bénéficiaient déjà les divinités du panthéon égyptien. L'ancrage égyptien de cet hymne se manifeste aussi par la double présentation d'Isis, à la fois une puissance de portée universelle, mais en même temps une déesse qui à Médinet Madi s'identifie avec Hermouthis, une divinité égyptienne agraire locale. Cette polyonymie d'Isis prendra plus d'ampleur encore dans la litanie isiaque plus tardive (fin I^er^ s.–début II^e^ s.) du papyrus Oxyrhynchos 1380.

La polyonymie présentée par Isis, n'est pas seulement accumulation d'épiclèses, elle débouche sur un hénothéisme, clairement défini par Isidôros : Isis devient universelle et unique et les autres déesses n'en sont que des sortes d'hypostases. Cette vision qui fait d'Isis une déesse « une et multiple » entraîne des assimilations dont certaines sont sans doute plus savantes que caractéristiques des pratiques quotidiennes, ainsi que le donne à penser la quasi absence de documents grecs d'Égypte (autres que les arétalogies) qui accolent au nom d'Isis celui d'une déesse étrangère. En dehors de la vallée du Nil, les exemples en sont néanmoins un peu moins rares.

Si l'on veut se faire une idée de la portée de l'hellénisation d'Isis dans la pratique religieuse, on doit se tourner vers les représentations de la déesse égyptienne. A partir de l'époque ptolémaïque, on peut distinguer avec Tran tam Tinh[9] trois grands courants iconographiques plus ou moins hellénisés.

---

[8] Cf. V. F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (1972).

Les images de la première catégorie gardent une allure égyptisante ; Isis, hiératique et obéissant à la frontalité des statues égyptiennes, porte des vêtements collant au corps. Les bras plaqués contre le corps saisissent des attributs égyptiens, comme le signe de vie ou le lotus. Ce type, peu hellénisé, est attesté en Égypte dès le III^e^ s. av. J.-C. ; il se retrouvera en Italie à l'époque impériale, sous l'influence d'une accentuation des traits égyptiens prêtés à la déesse[10].

La seconde catégorie, qui regroupe des Isis largement hellénisées, est nettement plus répandue et plus riche. Le vêtement de la déesse se caractérise par le port d'un *chiton* sur lequel *l'himation*, souvent frangé, est noué sur la poitrine au moyen d'un noeud typique ; généralement la tête dotée d'une riche chevelure traitée dans un style libre est coiffée d'un *basileion*, couronne composée du disque solaire encadré de cornes et surmonté de deux plumes[11]. La déesse est déjà habillée de la sorte sur un relief de Rhodes[12] que tous s'accordent à dater du II^{e} s. av. J.-C. C'est cette image largement hellénisée que nous retrouvons sur quelques types de statues cultuelles.

Une première série regroupe des représentations d'Isis debout tenant soit une corne d'abondance (type né sans doute dès la seconde moitié du III^{e} s.), soit un uraeus et une situle, cette fois des attributs typiquement égyptiens. Plus rarement, une Isis élancée et majestueuse s'appuie d'une main sur un long sceptre, image attestée à Rhodes[13] dès le II^{e} s. av. J.-C. Quant à l'image très fréquente, et souvent qualifiée de « canonique », qui met en scène Isis agitant le sistre d'une main et tenant dans l'autre une situle, elle est de création assez tardive (vers la fin du I^{er} ou au début du II^{e} s. de notre ère).

Deux autres types représentent la déesse assise. Le plus fréquent est sans conteste celui d'Isis allaitant[14] le petit Harpocrate qu'elle tient sur ses genoux, groupe hérité de l'iconographie pharaonique mais traité dans un style très libre. Cette Isis courotrophe est protectrice du mariage et de l'accouchement. Dans ce dernier cas, elle reprend les attributions de la déesse-chatte Bastet, en grec Boubastis, et elle devient Isis-Boubastis. Cet aspect maternel d'Isis a séduit très tôt les Grecs, comme le montrent des statuettes d'Isis *lactans* de la fin de l'époque pharaonique porteuses d'une dédicace en grec. En outre, toutes les dédicaces gravées en Égypte en l'honneur de Boubastis sont le fait de Grecs, qui n'hésitent pas à représenter la déesse sous sa forme égyptienne de chatte, comme le montre une chatte du IVe ou début du IIIe s. provenant de Boubastis[15]. Symptomatique aussi est le fait que dans le monde des terres cuites gréco-égyptiennes, selon Fischer[16], les plus anciennes images d'Isis sont celles d'Isis-Boubastis qui remontent au IIe s. av. J.-C.

---

[9] Cf. V. Tran tam Tinh, art. *Isis* dans *LIMC* V,1 (1990), pp. 791–793.

[10] Cf. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (= *EPRO* 22) (1972), pp. 177–178 et 259.

[11] Sur l'histoire de cette coiffure, Cf. M. Malaise, « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », *SAK* 4 (1976), pp. 215–236.

[12] Cf. Tran tam Tinh, *o. c.* n. 9, p. 775, n° 194 et pl. 511 ; J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der Römischen Kaiserzeit* (= *Suppl. Mnemosyne* 115) (1991), pp. 10 et 112, n° 7 et pl. VIII.

[13] Cf. note précédente.

[14] Cf. V. Tran tam Tinh, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant*

Un type beaucoup plus rare, mais non moins intéressant d'Isis assise, est l'image de l'Isis de Taposiris pleurant Osiris et figurée comme une déesse dolente, la tête penchée et appuyée sur une main[17]. Cette représentation qui s'inspire du type de Déméter pleurant le rapt de Perséphone présente un aspect plus mythique que fonctionnel, ce qui est rare dans l'iconographie isiaque.

A côté de ces types largement hellénisés, il existe une troisième catégorie dont l'allure vestimentaire est totalement hellénisée, à l'exclusion parfois d'un petit *basileion.* Les vêtements sont cette fois disposés à la grecque, sans le noeud isiaque caractéristique, mais on retrouve entre les mains de la déesse les mêmes attributs que ceux déjà rencontrés. Ces images sont cependant inconnues en terre égyptienne.

Nouvelles fonctions dévolues à Isis

Après avoir discuté de l'apparence générale d'Isis, il nous faut à présent observer certains aspects particuliers qui pourraient illustrer

---

Harpocrate (= *EPRO* 37) (1973) ; *Id.*, « De nouveau Isis lactans », dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, III (= *EPRO* 68) (1978), pp. 1231–1268.

[15] Cf. J. Quaegebeur, « Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine », dans L. Delvaux, E. Warmenbol, (éds.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum* (1991), pp. 117–127.

[16] Cf. J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlung Sieglin und Schreiber. Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen* (1994), pp. 89 et 91.

[17] Cf. L. Bricault, « Isis dolente », *BIFAO* 92 (1992), pp. 37–49.

des fonctions ou des syncrétismes inconnus de la déesse égyptienne avant l'apport d'éléments grecs. Nous nous en tiendrons aux formules les plus répandues et les plus révélatrices, dont nous chercherons à établir l'origine.

Déméter

Nous aborderons en premier lieu l'identification avec Déméter[18], déjà notée par Hérodote[19]. Vers la fin du IV^e^ s. avant notre ère, Léon de Pella[20] nous montre clairement qu'Isis est investie de fonctions agraires ; il précise que celle-ci, la première, a trouvé les épis de blé et qu'elle s'est posé sur la tête une couronne d'épis. La littérature arétalogique présentera Isis non seulement comme l'inventrice des fruits de la terre, mais aussi des lois, deux « vertus » que l'épouse d'Osiris ne revendique pas dans la littérature d'époque pharaonique.

Sa nature agraire, Isis ne la doit pas à son assimilation à Rénénoutet (en grec Thermouthis ou Hermouthis), déesse égyptienne de la fertilité et des moissons, car cette assimilation ne voit pas le jour dans les textes avant l'époque ptolémaïque[21]. Le rapprochement entre Isis et Déméter doit finalement reposer sur les analogies que présente leur mythe respectif.

C'est à Déméter qu'Isis devrait également d'apparaître comme une législatrice, car si Isis fut liée à la déesse Maât[22], ordre du monde, ce dernier concept est assez éloigné de la notion de lois pour imaginer qu'il est à l'origine d'une Isis *thesmophoros*[23]. C'est peut-être aussi grâce aux mystères éleusiniens de la déesse grecque qu'Isis sera créditée de l'invention des écrits sacrés destinés aux mystes, mais on ne possède pas de traces claires de la célébration de mystères initiatiques isiaques avant l'époque romaine[24].

---

[18] Sur Déméter en Égypte et ses liens avec Isis, Cf. Vandebeek, *o. c.* n. 4, pp. 94–103; Dunand, *Le culte d'Isis*, I, pp. 73 et 85–92 ; Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, pp. 77–79 et 92–95; S. Skowronek, B. Tkaczov, « Le culte de la déesse Déméter à Alexandrie », dans *Mythologies gréco-romaines. Mythologies périphériques. Études d'iconographie* (1981), pp. 131–144 ; Tran tam Tinh, art. *Isis* dans *LIMC* V,1 (1990), pp. 793–794 ; V. A. Tobin, « Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood », *JARCE* 28 (1991), pp. 187–200; Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, pp. 51–53 et 62 ; D. J. Thompson, « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Quaegebeur*, II (1998), pp. 699–707.

[19] Cf. Hérodote, II, 59 et 156.

[20] Léon de Pella *apud* Tertullien, *De corona*, 7 = T. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 1 (1922), p. 59.

[21] Cf. J. Broekhuis, *De Godin Renenwetet* (1971), pp. 106–109.

[22] Cf. J. G. Griffiths, « Isis as Maat, Dikaiosune, and Iustitia », dans *Hommages à J. Leclant*, 3 (1994), pp. 255–264.

[23] Cf. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, pp. 84–85.

Il est bon de souligner que les rapprochements opérés entre Déméter et Isis n'ont pas conduit à une véritable absorption d'une déesse par l'autre puisque l'on trouve dans l'Égypte grecque des témoignages du culte de Déméter et du culte d'Isis agraire et que Déméter peut figurer au côté d'Isis[25].

Si le syncrétisme établi entre Déméter et Isis est ancien, il peut ne se manifester qu'avec discrétion dans l'imagerie, grâce aux épis qui supportent le *basileion*. Une série de terres cuites[26] nous ont conservé des représentations plus explicites où la déesse tient une haute torche enflammée, et éventuellement des épis dans l'autre main. A cause du rapprochement égyptien avec Thermouthis, notre Isis-Déméter peut présenter un corps de serpent.

Aphrodite

Le rapprochement établi entre Isis et Aphrodite n'est pas encore noté par Hérodote, mais cette assimilation, également très courante, est déjà effectuée assez tôt dans l'époque ptolémaïque. Le syncrétisme Aphrodite-Isis s'est instauré par l'intermédiaire de Hathor, la déesse égyptienne des femmes, de l'éros et de la fécondité, qui depuis l'époque pharaonique a été rapprochée d'Isis, à laquelle elle a prêté sa couronne composée du soleil encadré de cornes. De son côté, Isis incarne plutôt l'amour dans sa dimension sociale du mariage. Ainsi, s'explique que dans les arétalogies, Isis apparaît comme une déesse sensible aux problèmes des femmes, de l'instauration des couples et de la maternité.

L'iconographie d'Isis-Aphrodite est multiple mais offre la caractéristique d'une nudité totale ou quasi complète, qu'il s'agisse de figurines à l'allure orientalisante ou inspirée des types classiques. Un autre type, cette fois à nouveau égyptien, est celui de l'Aphrodite *anasyroménè* ou impudique, qui remonte au moins à la première moitié du II^{e} s. avant notre ère. La déesse est coiffée de couronnes de fleurs et parfois d'un haut *modius*, – auquel se surimpose éventuellement le *basileion*, – relevant son *chiton* pour découvrir son sexe et mettre en évidence sa force sexuelle. Peut-être s'agit-il là plutôt d'images d'Isis-Boubastis, déesse de la fécondité et de la maternité.

---

[24] Sur Isis et la question de l'origine des mystères, Cf. Grandjean, *o. c.* note précédente, pp. 76–79 ; F. Junge, « Isis und die ägyptischen Mysterien », dans W. Westendorf (éd.), *Aspekte der spätägyptischen Religion* (1979), pp. 93–115 ; U. Bianchi, « Iside dea misterica. Quando ? », dans *Studi A. Brelich* (1980), pp. 9–36 ; M. Malaise, « Contenu et effets de l'initiation isiaque », *L'Antiquité Classique* 50 (1981), pp. 483–498 ; *Id.*, « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. Ries, H. Limet (éds.), *Les rites d'initiation* (1986), pp. 355–362 ; E. Hornung, « Altägyptische Wurzeln der Isismysterien », dans *Hommages à J. Leclant*, 3 (1994), pp. 287–293.

[25] Cf. Dunand, *Le culte d'Isis*, I, pp. 88–89.

[26] *Ibid.*, I, pp. 86–87.

Si la plupart des Isis-Aphrodite relèvent d'une iconographie étrangère aux anciennes traditions pharaoniques, il n'en reste pas moins vrai que la déesse égyptienne assume dans ce domaine des responsabilités qu'elle était prête à endosser vu les rapports étroits noués depuis longtemps avec Hathor et Bastet.

Isis-Tychè

Les images d'Isis-Tychè ou Isis-Fortuna offrent une autre version de l'Isis hellénisée, reconnaissable à la corne d'abondance et au gouvernail, qu'elle emprunte à l'iconographie de Tychè, auxquels peuvent s'ajouter des éléments égyptiens (comme le sistre et la situle), et éventuellement un globe, symbole de la versatilité du sort.

Notre Isis-Tychè est différente de la Tychè grecque, déesse aveugle qui distribue chance et malchance, et de la Tychè d'Alexandrie, divinité tutélaire et protectrice de la cité ; de même, Isis-Fortuna ne se confond pas avec la Fortuna romaine, divinité de la chance personnelle, de l'amour et de la prospérité. Ces deux formes d'Isis recouvrent une Fortune clairvoyante et capable de s'opposer au destin, car les divinités égyptiennes qui ont créé le monde lui sont supérieures et peuvent donc contrarier le sort. Le gouvernail symbolise la conduite du monde, et peut-être parfois aussi ses prérogatives de déesse de la mer, tandis que la corne d'abondance convient parfaitement pour une déesse dispensatrice de richesses.

L'origine du syncrétisme entre Isis et Tychè/Fortuna constitue un problème délicat[27]. Le rapprochement a pu s'opérer à Alexandrie entre Isis-Thermouthis et la déesse poliade Agathè-Tychè-Thermouthis. D'autres pensent que le syncrétisme s'effectua d'abord entre Isis et Fortuna, avant de s'étendre à Tychè.

---

[27] *Ibid.*, I, p. 93 et II, pp. 80–81 ; F. Coarelli, « Iside e Fortuna a Pompei e Palestrina », dans *Alla ricerca di Iside* (= *Parola del Passato* 49) (1994), pp. 119–129; P. G. P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, (= *EPRO* 121) (1995), pp. 209–210, nn. 35 et 37 ; pp. 354–355, nn. 49 et 51.

Dame de la mer

Une forme populaire d'Isis est assurément celle qu'elle assume comme « Dame de la mer »[28]. Comme telle, elle est figurée debout, parfois sur la proue d'un navire, maintenant devant elle une voile gonflée par le vent ; sur certaines monnaies, il arrive que figure aussi le Phare d'Alexandrie. Une monnaie d'Antiochos IV Épiphane[29] nous permet de faire remonter cette image au moins à la première moitié du II^e^ s. av. J.-C. À en croire Minucius Felix[30], Evhémère aurait déjà traité de l'Isis de Pharos, ce qui nous reporterait aux alentours de 280 av. J.-C.

Le succès rencontré par Isis dans les milieux maritimes à partir de l'époque hellénistique semble bien le fait de Grecs, et consécutif à la renommée du Phare d'Alexandrie, comme presque tous les auteurs s'accordent à le reconnaître. Il est possible que l'Isis de la mer doive beaucoup à Arsinoé II divinisée[31] qui se présentait comme protectrice des flottes lagides et qui fut identifiée à Isis. Cette contamination aurait été d'autant plus facile qu'une tradition égyptienne ancienne faisait d'Isis la maîtresse des vents, qu'elle suscite par le battement de ses ailes.

Isis-Némésis et Isis-Dikaiosynè

Une autre forme de syncrétisme, beaucoup plus rare, est celle d'Isis-Némésis, assimilation attestée à Délos dès la fin du II^{e} s. av. J.-C[32]. Divers récits et passages des arétalogies nous montrent Isis châtiant le sacrilège, l'impiété et la mauvaise conduite. Cet amalgame d'Isis et Némésis s'explique sans doute dans la mesure où Isis, maîtresse de la destinée humaine, est appelée à rétribuer les actions, et notamment à sanctionner l'injustice, concept proprement égyptien, qui s'incarnait dans le dieu Petbé, « le rétributeur ». Celui-ci pouvait revêtir la forme d'un griffon, animal qui deviendra un attribut de la Némésis grecque, puis d'Isis-Némésis[33].

---

[28] Cf. Vandebeek, *o. c.* n. 4, pp. 44–54; Ph. Bruneau, « Isis Pélagia à Délos », *BCH* 85 (1961), pp. 435–446 et 87 (1963), pp. 301–308; *Id.*, « Existe-il des statues d'Isis Pélagia ? », *BCH* 98 (1974), pp. 333–381; Tran tam Tinh, art. *Isis* dans *LIMC* V,1 (1990), pp. 782–784.

[29] Cf. Bruneau, *BCH* 85 (1961), pp. 440 et 87 (1963), pp. 303–304.

[30] Cf. Minucius Felix, *Octavius*, 21, 1.

[31] Cf. M. Malaise, « Le culte d'Isis à Canope au III^{e} siècle avant notre ère », dans *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh* (1994), pp. 353–370.

[32] Cf. P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^{e} au I^{er} siècle av. J.-C.* (1916), pp. 158–159, n^{os} 138–140.

L'idée d'une Isis, cette fois fondatrice de la justice[34], n'a sans doute pas grand chose à voir avec les liens plus ou moins lâches établis entre Isis et Maât, car il est délicat d'assimiler la notion grecque de source du droit avec le concept égyptien de norme cosmique et humaine. Peut-être l'Isis justicière emprunte-elle ses prérogatives à la déesse d'Hermopolis qui, au dire de Plutarque[35], s'appelle Isis et Dikaiosynè. Cette déesse était en fait Nehemet-aouây, « celle qui protège le spolié »[36]. De toute manière, l'idée d'une Isis Dikaiosynè à l'origine du droit trahit une *interpretatio graeca* de caractère plus abstrait.

Isis-Artémis

Une autre grande déesse grecque, Artémis[37], a nourri des rapports d'identification, mais surtout d'association avec Isis. La protection des parturientes est un élément essentiel pour comprendre les rapports établis entre Isis et Artémis, car le caractère lunaire que peuvent revêtir les deux déesses n'a pas dû jouer un rôle à l'origine, puisque l'identification d'Artémis à Séléné est assez tardive, et sans doute d'époque romaine. En fait, le rapprochement s'est opéré par l'intermédiaire de Boubastis, l'antique Bastet, la déesse-chatte protectrice des naissances, à laquelle Isis peut s'identifier depuis l'époque pharaonique. L'assimilation d'Artémis et de Bastet/Boubastis est ancienne puisqu'elle est déjà notée par Hérodote[38]. On soulignera que si Boubastis[39] est la déesse de la ville du même nom, elle était aussi particulièrement populaire dans la région de Memphis. Sur le plan iconographique, les contaminations établies entre Isis et Artémis sont relativement discrètes (par exemple, croissant de lune ou carquois porté sur l'épaule par Isis-Panthée).

---

[33] Cf. J. Quaegebeur, « De l'origine égyptienne du griffon Némésis », dans *Mélanges J. Duchemin* (1983), pp. 41–54.

[34] Sur Isis-Dikaiosyne, Cf. Vandebeek, *o. c.* n. 4, pp. 13–104 ; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (1968), pp. 176–219; Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, pp. 79–81 ; Griffiths, *o. c.* n. 22.

[35] Cf. Plutarque, *De Iside*, 3.

[36] Cf. A.-P. Zivie, art. *Nehemet awai* dans *LdÄ* IV (1982), coll. 390–392.

[37] Cf. R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (1971), p. 141–151 ; G. Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus* (= *EPRO* 73) (1978), p. 85 ; J. Leclant, « Diana Nemorensis, Isis et Bubastis », dans *Studies J. G. Griffiths* (1992), pp. 251–257.

[38] Cf. Hérodote, II, 59 ; 137 ; 156.

[39] Cf. Fr. Dunand, art. *Boubastis* dans *LIMC* III,1 (1986), pp. 144–145; M.-O. Jentel, art. *Bastet* dans *LIMC* III,1 (1986), pp. 81–83 ; Quaegebeur, *o. c.* n. 15.

Isis-Hécate

Isis entretient parfois aussi des liens avec Hécate[40] avec laquelle elle partage la même nature chthonienne et les mêmes pouvoirs magiques. Sur le sol égyptien, une série de jetons ou de monnaies en plomb originaires de Memphis[41] figurent Isis-Hécate, sous les traits d'une déesse tricéphale, couronnée de cornes entourant un disque, tenant un uraeus dans la main droite et faisant face à un taureau Apis, dont la présence est évidemment normale à Memphis. Un passage de Diodore (I, 96) donne à penser qu'il existait un temple d'Isis-Hécate à proximité du Sarapieion de Memphis[42].

D'autres liaisons, telles celles d'Isis et Io[43] ou d'Isis et Héra[44], relèvent avant tout du syncrétisme littéraire et sont donc moins importantes pour notre propos.

D'autres grandes déesses du panthéon grec ne sont aussi rapprochées d'Isis que de façon assez épisodique. Tel est le cas d'Athéna qui pourra être assimilée à Isis par l'intermédiaire de la déesse saïte, Neïth. Ainsi, déjà, Manéthon[45] pourra expliquer que les Égyptiens donnent souvent à Isis le nom d'Athéna. Un papyrus[46] de Memphis de 110 av. J.-C. nous a d'ailleurs conservé la mention d'une Isis-Athéna. Cette dernière est figurée par une terre cuite[47] où la déesse, casquée, avec *chiton* et égide, appuyée de la main gauche sur une lance, tient de la droite une statuette de Sérapis, qui montre bien qu'il s'agit d'une Athéna égyptisée.

---

[40] Cf. H. Sarian, art. *Hekate* dans *LIMC* VI,1 (1992), pp. 1016–1017.

[41] Cf. G. J. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis, III. Inscriptions, Coins and Addenda* (= *EPRO* 48) (1977), n^{os} 56, 58, 59 et 61.

[42] Cf. A. Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary* (= *EPRO* 29) (1972), p. 277 ; J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (1970), pp. 403–404.

[43] Cf. Vandebeek, *o. c.* n. 4, pp. 126–127 ; D. Bonneau, *La crue du Nil* (1964), pp. 269–270 ; B. Freyer-Schauenburg, « Io in Alexandria », *RM* 90 (1983), pp. 35–49 ; V. Tran tam Tinh, art. *Isis* dans *LIMC* V,1 (1990), pp. 781–782 et 794; N. Yalouris, art. *Io* dans *LIMC* V,1 (1990), pp. 670 et 676; J.-Cl. Grenier, « Isis assise devant Io », dans *Alla ricerca di Iside* (= *Parola del Passato* 49) (1994), pp. 22–33.

[44] Cf. L. Bricault, « Syncrétisme littéraire et assimilations savantes : le cas d'Isis-au-trône et d'Héra », *Rev. Soc. E. Renan* 39 (1989–90), pp. 33–43.

[45] Cf. Manéthon *apud* Plutarque, *De Iside*, 62.

[46] Cf. Dunand, *Le culte d'Isis*, I, p. 124.

[47] Cf. P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet* (1921), p. 69, n° 175 et pl. LIX.

Le processus qui conduisit à l'enrichissement de la nature d'Isis finira par donner le jour à des images d'Isis-Panthée, mais ces *signa panthea*[48] ne semblent pas attestés avant l'époque romaine. La multiplicité des attributs constitue une traduction plastique de l'aboutissement qui a fait d'Isis une déesse aux multiples compétences, une déesse devenue à la fois unique et panthée, celle que l'on invoque comme *una quae es omnia*[49].

De toute cette analyse, il résulte que la personnalité d'Isis a, d'une part, profité de la plasticité de la théologie égyptienne et d'équivalences établies anciennement avec des déesses égyptiennes, et, d'autre part, bénéficié d'enrichissements dus aux contacts noués avec les croyants grecs. L'élargissement de sa personnalité s'est largement réalisé sur le sol égyptien, et selon un processus syncrétique typiquement égyptien. En effet, l'Isis hellénisée qui est révérée hors d'Égypte dans le cadre de la diaspora isiaque est fondamentalement identique à l'image qu'elle présente en Égypte. Tout au plus, peut-on préciser que les épithètes[50] appliquées à la déesse sont plus variées dans les inscriptions de Grèce et d'Asie et que certaines prérogatives ont connu une vogue particulière en dehors de la vallée du Nil, dans le monde proprement grec.

2. *Qui fut responsable de cette hellénisation ?*

La coloration hellénisée d'Isis nous amène tout naturellement à chercher l'origine de ce processus dans le monde des Égyptiens hellénisés ou des Grecs égyptisés, ce qui pose tout le problème d'une éventuelle acculturation. Dans ce domaine, après avoir cru à l'existence d'une culture mixte gréco-égyptienne, les chercheurs ont considéré que Grecs et Égyptiens avaient coexisté, chacun dans leur univers, dans l'ignorance des autres. Semblable vision se heurte à l'existence de notre Isis hellénisée, qui dans pareille optique, était privée d'avance de toute clientèle. Heureusement, les chercheurs[51] d'aujourd'hui soulignent que si cultures grecque et égyptienne demeurent distinctes, elles peuvent coexister au sein d'une même personne, surtout en matière religieuse. Les doubles anthroponymes témoignent de cette sorte de schizophrénie culturelle amenant un même personnage à tantôt agir en Grec et à utiliser la langue grecque, tantôt à se comporter comme un Égyptien et à s'exprimer en démotique. Il existait donc bien un terreau sur lequel pouvait se développer une nouvelle image d'Isis. Les textes ne parlent-ils d'ailleurs pas de « Grecs nés en Égypte » ? Au cours des siècles, le brassage des « Grecs nés en Égypte » et des Égyptiens s'est intensifié au point que lors de la conquête romaine, les nouveaux maîtres du pays ne feront aucune différence entre Égyptiens et Grecs, distinguant seulement habitants des trois cités grecques (Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs) et indigènes, à la fois descendants des colons et des autochtones. L'influence des croyances égyptiennes sur des Grecs établis en Égypte se marque même sur des monuments funéraires, comme l'illustre, dès le III^e^ ou le II^e^ s. av. J.-C., une stèle[52] qui présente deux scènes funéraires typiquement égyptiennes encadrant une inscription bilingue hiéroglyphique et grecque.

---

[48] Cf. V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (= *EPRO* 27) (1972), pp. 209–213.

[49] *SIRIS* 502.

[50] Pour les épiclèses portées par Isis, cf. L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, (1996).

[51] Cf. H.-J. Thissen, art. *Griechen in Ägypten* dans *LdÄ* II (1977), coll. 898–903 ; W. Clarysse, « Greeks and Egyptians in the Ptolemaic Army and Administration »,

Pour comprendre l'effort théologique fait en direction des Grecs, il faut prendre en compte deux réalités psychologiques. En premier lieu, du moins dans certains domaines, comme en matière de religion, de divination ou de médecine, les Égyptiens étaient investis aux yeux des Grecs d'une supériorité, ou à tout le moins d'une antériorité, qui les faisait considérer par l'occupant comme estimables en ces matières. Ensuite, les Égyptiens étaient désireux de ne se pas s'en laisser remontrer par les colons ; et leur clergé avait tout avantage à intéresser les Grecs à leurs cultes pour obtenir d'eux les concessions économiques nécessaires à leurs sanctuaires.

Qui prit donc l'initiative de l'hellénisation d'Isis ? Comme nous l'avons vu, il est en tout cas clair que les auteurs de ce mouvement ont largement tenu compte des antiques prérogatives déjà reconnues

---

Aegyptus 65 (1985), pp. 57–66; K. Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt* (1988), pp. 39–52; R. S. Bagnall, « Griechen und Ägypter : Rechsstellung, ethnische und kulturelle Identität zweir Volksgruppen », dans *Kleopatra. Ägypten um die Zeitenwende* (1989), pp. 27–32; W. Clarysse, « Ptolemaeisch Égypte. Een maatschappij met twee gezichten », *Handelingen der koninglijke nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 45 (1991), pp. 21–38; E. van't Dack, « L'armée de terre lagide : reflet d'un monde multiculturel ? », dans *Life in a Multi-Cultural Society* (= *SAOC*, 51) (1992), p. 339 ; D. J. Thompson, « Language and Literacy in Early Hellenistic Egypt », dans *Ethnicity in Hellenistic Egypt* (1992) ; W. Clarysse, « Greeks in Ptolemaic Egypt », dans S. P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period* (= *P. L. Bat.*, 27) (1995), pp. 1–19.

[52] Cf. G. Wagner, *BIFAO* 72 (1972), pp. 159–160 et pl. XLI.

à Isis et que l'enrichissement de sa personnalité, cette fois en direction de divinités étrangères, se fit sur la lancée du syncrétisme à l'égyptienne. Il est donc incontestable que l'hellénisation d'Isis s'est produite dans des cercles bien au courant des croyances égyptiennes. Par ailleurs, le fait de conférer à Isis des traits helléniques trahit évidemment l'intention de populariser la déesse dans les milieux grecs. Cette conversion fut facilitée par la place réduite qu'occupait chez les Hellènes l'organisation, et donc l'emprise sacerdotale, et par la mutation qui avait déjà fait perdre à la religion grecque son caractère civique, au profit d'une religion de l'individu.

Certains auteurs[53] ont dès lors attribué un rôle décisif aux milieux sacerdotaux égyptiens qui auraient essayé d'intéresser les Ptolémées à la religion égyptienne en vue d'en tirer des avantages substantiels. Il est vrai que des membres du clergé ont œuvré à l'hellénisation des dieux égyptiens. Tel serait le cas de Manéthon, prêtre de Sébennytos, personnalité bilingue, qui, à en croire Plutarque[54], aurait conseillé Ptolémée Ier lors de l'installation du culte de Sarapis.

D'autres indices montrent que les représentants du sacerdoce égyptien s'appliquèrent à instruire les autorités grecques des réalités de leur religion. Ainsi un papyrus[55] grec de 257 av. J.-C. nous montre un prêtre d'Aphrodite (sans doute Isis) informer un dioecète grec que la vache sacrée *Hesis* morte est en fait identique à Isis et qu'elle lui attirera les faveurs du roi. Un bel exemple nous est aussi fourni par les hymnes grecs gravés sur les pilastres d'entrée du temple de Médinet Madi[56]. Leur auteur, qui vécut apparemment au I^er^ s. av. J.-C., Isidôros, manie le grec de façon acceptable, mais cette langue ne semble pas être sa langue maternelle. Trait révélateur, il fait état dans le quatrième hymne réservé à Porramanres de données puisées dans des livres sacrés et termine son éloge en précisant qu'il a lui-même transcrit son texte pour expliquer aux Grecs le pouvoir du dieu. Émanant apparemment du même Isidôros, une dédicace[57] prête à Isis une épiclèse unique et remarquable : la déesse est invoquée comme *philoxenos*, « accueillante aux étrangers ». On a peine à imaginer que les hymnes et la dédicace n'émanent pas d'un même Égyptien, soucieux d'attirer ses concitoyens grecs vers les divinités égyptiennes.

---

[53] Cf. Dunand, *o. c.* n. 6 (1975), p. 172. Sur les rapports entre Lagides et prêtres, voir W. Huss, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester* (1994).

[54] Cf. Plutarque, *De Iside*, 28.

[55] *PSI*, IV, 328 = P. W. Pestman (éd.), *Greek and Demotic Texts from the Zenon Archive* (1980), pp. 188–194, n° 50.

[56] Cf. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis.*

[57] Cf. *SEG* VIII 538 = *SB* VIII 8129.

Une preuve supplémentaire, cette fois indirecte, de l'intervention égyptienne dans la diffusion de leurs dieux auprès des Grecs nous est fournie par les rares renseignements que nous possédons sur l'identité des premiers propagateurs du culte isiaque en terre grecque aux IVe et IIIe siècles. Il est en effet de mieux en mieux établi que les Égyptiens, sans doute souvent des commerçants, ont joué un rôle dans les premières implantations d'Isis, comme à Athènes, Démétrias, Erétrie ou Argos[58].

On a parfois émis l'hypothèse[59] que le processus d'hellénisation de la religion égyptienne fut « utilisé comme instrument d'une politique royale », sinon pour « opérer une fusion, sur le plan religieux, des populations grecque et indigène », du moins « pour faciliter la coexistence pacifique » entre elles. Aujourd'hui, les historiens ne croient plus guère à cette vision des choses, et l'histoire de la diffusion isiaque dans le monde grec semble leur donner raison. En effet, les Ptolémées ne sont pour rien, ou très peu, dans la propagation d'Isis et Sérapis dans la Grèce hellénistique, comme le prouve l'absence d'intervention de leur part dans des zones (comme la Crète, l'Asie Mineure ou Délos) où l'influence lagide s'est pourtant exercée de manière durable par l'intermédiaire d'un gouvernement égyptien, d'une garnison ou d'une colonie marchande[60].

Il est vrai que les Ptolémées posèrent un certain nombre de gestes à l'endroit des divinités égyptiennes, mais ces gestes visent évidemment à faire passer les nouveaux détenteurs du pouvoir pour les héritiers légitimes des pharaons, dont ils reprennent notamment les travaux de constructions sacrées. Fait intéressant pour notre étude, c'est avec Ptolémée IV que la titulature royale comporte régulièrement l'appellation d' « aimé d'Isis »[61]. Sous ce même roi, l'avers d'un tétradrachme alexandrin[62] figure les bustes accolés de Sarapis et d'Isis. Il est significatif de noter que ces nouveautés voient le jour sous le règne durant lequel le nationalisme égyptien effectue une véritable percée.

---

[58] Cf. Ph. Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Erétrie*, (= *EPRO* 45) (1975), pp. 104–105; Fr. Dunand, « Cultes égyptiens hors d'Égypte. Nouvelles voies d'approche et d'interprétation », dans E. van't Dack, P. van Dessel (éds.), *Egypt and the Hellenistic World* (= *Studia Hellenistica* 27) (1983), pp. 77–78.

[59] Cf. Dunand, *o. c.* n. 6 (1975), pp. 173–174. Pour sa part, L. Vidman, « Le culte égyptien et les Lagides », dans *Proceedings of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, I (1984), pp. 355–358 opte pour une vue plus mitigée.

[60] Cf. Dunand, *o. c.* n. 58, pp. 79–81.

[61] Cf. Dunand, *Le culte d'Isis*, I, p. 39.

[62] Cf. Tran tam Tinh, art. *Isis* dans *LIMC* V,1 (1990), p. 771, n° 144.

Si l'hellénisation d'Isis telle qu'elle apparaît dans la littérature arétalogique et les hymnes, avec ses multiples interprétations savantes, doit sans doute beaucoup à des Égyptiens hellénisés, bien au courant de la dynamique que la pensée théologique égyptienne pouvait mettre en branle, il n'en demeure pas moins que les témoignages plus quotidiens (dédicaces et figurines) nous font pénétrer dans un monde moins complexe, sans doute plus facilement accessibles à des non-Égyptiens.

3. *Le creuset de l'Isis hellénisée*

Il nous faut à présent tenter de mieux cerner le milieu géographique où s'est produite l'hellénisation d'Isis. Deux villes ont été considérées comme le creuset d'où sortit notre Isis hellénisée. Une première hypothèse attribuait à Alexandrie[63] un rôle central dans ce processus. Toutefois, rien dans la documentation ne trahit au III^{e} s. un enrichissement de la personnalité d'Isis dans cette ville, où elle est d'abord l'épouse de Sérapis. La déesse a d'ailleurs eu peu d'adeptes à Alexandrie et l'on ne relève aucune trace du rôle joué par des Alexandrins dans l'expansion isiaque du III^{e} s.[64]. L'influence des Égyptiens dans cette ville grecque a d'ailleurs dû être très restreinte puisque l'accès de la nouvelle capitale aux indigènes était interdit ou strictement réglementé. Il reste néanmoins que les nouvelles trouvailles de *pharaonica* sous-marines à Alexandrie[65] risquent de modifier dans l'avenir la perception que nous avions jusqu'à présent de la capitale de l'Égypte hellénistique.

Une autre ville a pu servir de lieu où se sont mêlés, pour la deuxième fois, éléments égyptiens et grecs : la prestigieuse cité de Memphis[66], dont le caractère mixte a bien été mis en évidence et d'où Ptolémée Ier gouverna l'Égypte jusque vers 320/319, ce qui implique la présence de nombreux Grecs en cette ville. Plusieurs indices nous incitent à chercher à Memphis le berceau de l'hellénisation d'Isis.

---

[63] Cf. Vandebeek, *o. c.* n. 4, pp. 157–158; Dunand, *o. c.* n. 58, p. 71 ; Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, p. VIII.

[64] Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I (1972), pp. 260–261 ; L. Vidman, « Griechisches und Ägyptisches in der Isisreligion », dans P. Oliva, J. Burian (éds.), *Soziale Probleme im Hellenismus und im Römischen Reich* (1973), pp. 128–129.

[65] Cf. J. Yoyotte, « Pharaonica », dans F. Goddio, etc. (éds.), *Alexandrie. Les quartiers royaux submergés* (1998), pp. 199–242.

[66] Cf. D. J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (1988), pp. 82–105.

D'abord, il faut rappeler que c'est de cette ville que sortit le culte hellénisé d'Osiris-Apis, qui allait servir d'époux à l'Isis hellénisée. Ensuite, les compositions arétalogiques de Kymé et d'Andros comportent un préambule relatant que le texte a été recopié sur une stèle de Memphis à proximité du temple de Ptah. Cette donnée capitale est confirmée par Diodore[67]. Comme nous l'avons vu, cette littérature arétalogique nous reporte au moins au II^e s. av. J.-C., voire au début de l'époque ptolémaïque. Autre trait intéressant, une inscription de Délos[68] nous apprend que c'est Apollônios, un Égyptien de la classe sacerdotale, venant de Memphis, qui implanta dans l'île le culte des dieux nilotiques, et ce au début du III^e s. av. J.-C. Le nom grec d'Apollônios permet de penser qu'il s'agit déjà peut-être d'un Hellénomemphite. Ce prêtre dut aussi emporter dans ses bagages le culte d'Isis ; l'inscription racontant l'introduction de Sérapis réserve d'ailleurs un éloge à l'épouse de ce dieu. Nous avons également relevé l'intérêt manifesté par les Grecs pour Isis-Boubastis, un culte particulièrement populaire dans la région de Memphis.

Un magnifique exemple de la cohabitation des cultures grecque et égyptienne à Memphis nous est aussi fourni par la décoration statuaire des abords du Sarapieion de Memphis, que Ch. Picard[69] fait remonter au règne de Ptolémée Ier et considère comme l'œuvre de sculpteurs hellénomemphites. De la sorte, la nécropole des Apis morts fonctionnait aussi comme un sanctuaire funéraire dionysiaque. Tous ces faits donnent à penser que Memphis a dû prendre une part essentielle dans la transformation de la déesse égyptienne, sans prétendre que l'ancienne capitale égyptienne fut le seul berceau de ce processus. Ainsi, lorsque la déesse sera honorée à Thessalonique[70] sous le nom de *Memphitis*, ce vocable ne serait pas un simple synonyme d'« égyptienne », mais il pourrait bien refléter la conscience claire de l'origine de notre déesse hellénisée. De même, on notera qu'une femme de Terracine offre à Isis *Domina* une statuette d'Isis Fortuna désignée par l'expression *signum sortis memphiticum*, l'adjectif *memphiticum* établissant un lien bien intéressant entre culte isiaque et ville de Memphis. En outre, dans deux inscriptions funéraires de Cirta[71], Isis est désignée comme *Memphidos diva.*

---

[67] Cf. Diodore, I, 22 et 27.

[68] Cf. H. Engelmann, *Die delische Sarapisaretalogie* (= *Beiträge zur klass. Philol.*, 15) (1964); Ph. Bruneau, « Le quartier de l'Inopos à Délos et la fondation du Sarapieion A dans un 'lieu plein d'ordures' » dans *Études déliennes*, I (1973), pp. 111–136 ; A. Swiderek, « Sarapis et les Hellénomemphites », dans *Hommages à Cl. Préaux* (1975), pp. 670–675.

[69] Cf. J.-Ph. Lauer, Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis* (1955).

[70] Cf. Dunand, *Le culte d'Isis,* II, pp. 187–188 et III, p. 283.

Ce travail d'élaboration est sans doute le fait de milieux sacerdotaux égyptiens, plus ou moins hellénisés, mais bien au courant des vertus dynamiques du syncrétisme égyptien qui permit de voir dans les diverses déesses, égyptiennes, puis étrangères, des hypostases de l'unique Isis. Il est essentiel de souligner que pareille fluidité de la conception divine est typiquement égyptienne et non grecque.

Les motivations de cet effort théologique semblent avoir eu pour but de populariser Isis auprès des Grecs d'Égypte, comme l'explique Isidôros à propos du culte de Porramanres. On assisterait ainsi à une nouvelle attitude religieuse en Égypte. En effet, si les Égyptiens de l'époque pharaonique se sont montrés tolérants ou indifférents aux dieux étrangers, ils se sont toujours gardés d'un prosélytisme que les fondements mêmes de leur religion, profondément nationale, n'imposaient pas. Cette fois, dominés par des pharaons « grecs » et soumis à un pouvoir concentré entre les mains des Hellènes, ils ont tenté de présenter certaines divinités sous un jour plus accessible à leurs vainqueurs, sans toutefois rien renier de leurs caractères propres, mais, au contraire, en poussant plus loin encore à leur avantage les vertus du syncrétisme. Ainsi serait née l'Isis hellénistique !

---

[71] *SIRIS* 789-790.

LES BOUCLES D'ISIS
ΙΣΙΔΟΣ ΠΛΟΚΑΜΟΙ

par

Christian Georges Schwentzel

Valenciennes

À la fin du III^{e} siècle av. J.-C., Isis fait son entrée dans la numismatique grecque, sur une série de bronzes frappés par Ptolémée IV Philopator (221–203)[1]. L'ancienne déesse égyptienne s'est transformée en divinité hellénistique : en entrant dans l'iconographie grecque, elle a changé d'apparence (fig. 1). Elle a emprunté à Déméter[2] sa couronne de blé et surtout elle a échangé sa lourde perruque pharaonique contre une chevelure naturelle, faite de boucles ondulées, qui devinrent, avec des variantes, l'une des caractéristiques de l'iconographie isiaque jusqu'à la fin de l'époque romaine. Cependant, les boucles de l'Isis hellénistique ne correspondent à aucun type de chevelure connu auparavant dans le monde grec. Les boucles ondulées constituent, en effet, une coiffure d'origine africaine, plus précisément « libyque », c'est-à-dire qui provient de l'Afrique du Nord berbère. Libyè ou Libye, divinité allégorique incarnant la région du même nom, et synonyme d'Afrique pour les Grecs, apparaît toujours coiffée de ces fameuses boucles en « tire-bouchon ». On se demandera donc, dans un premier temps, comment et pourquoi la chevelure libyque a fait son entrée dans l'iconographie isiaque, en Égypte, sous les Ptolémées. Nous étudierons ensuite les variantes de

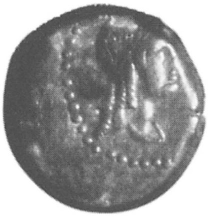


Figure 1: Isis, bronze (24 mm) frappé par Ptolémée IV (221–203).

---

[1] Voir *British Museum Catalogue of Greek Coins* (*BMC*), vol. 6, *Ptolemaic kings of Egypt* (Londres, 1883), n° 9, p. 79. Isis apparaît aussi, à la même époque, à l'avers d'un tétradrachme d'argent. Le buste de la déesse n'est cependant pas seul, contrairement au bronze, mais associé à celui de Sérapis ; voir *BMC*, vol. 6, 7 et 8, p. 79 et J. Svoronos, *Ta nomismata tou kratous ton Ptolemaion* (Athènes, 1904–1908), n° 1124.

[2] Dès le V^{e} siècle av. J.-C., Hérodote (II, 59 et 156) confondait Isis et Déméter : « Isis est la divinité qu'on nomme Déméter en grec ».

cette chevelure jusqu'à la fin de l'époque romaine, à partir des représentations d'Isis, bien entendu, mais aussi des reines lagides assimilées à Isis. Précisons qu'il ne s'agit pas ici de faire un traité de coiffure, encore moins un catalogue de coupes de cheveux. Les boucles d'Isis nous paraissent constituer un élément signifiant, au même titre que les autres attributs isiaques. Nous les traiterons donc comme tel, c'est-à-dire comme un symbole qu'il convient de déchiffrer.

1. *La Libye personnifiée*

Libyè ou Libye est une divinité allégorique représentant l'Afrique du Nord. Elle nous est connue par un certain nombre d'allusions littéraires. C'était « une femme du pays », nous dit Hérodote, ou encore « la première reine de la région du même nom », selon Isocrate[3]. Il s'agit, en fait, d'une divinité locale.

Dans l'iconographie, sa plus ancienne représentation devait faire partie d'un groupe sculpté par Amphion de Cnossos, vu par Pausanias à Delphes[4]. Mais les plus anciennes images conservées de la Libye personnifiée apparaissent dans la numismatique, au droit de bronzes frappés à Cyrène à partir de la fin de IV^{e} siècle av. J.-C. Le type est attesté durant toute la période au cours de laquelle Magas domina Cyrène, d'abord comme vice-roi, puis comme roi[5]. Lorsque Ptolémée III Évergète reprit le contrôle de la Cyrénaïque, le type fut conservé, à ceci près que Libye passait au revers de la monnaie et laissait place, à l'avers, au buste de Ptolémée I^{er} Sôter. De telles monnaies furent frappées jusqu'à la fin de la domination ptolémaïque sur Cyrène (fig. 2)[6]. Par ailleurs, une des représentations les plus remarquables de Libye se trouve sur un bas-relief en marbre qui figure l'allégorie libyenne

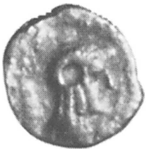


Figure 2 : Libye, bronze (16 mm) frappé à Cyrène par Ptolémée Apion (116–96).

---

[3] Hérodote IV, 45 et Isocrate, *Busiris* XI ; voir aussi Eschyle, *Suppliantes*, v. 316 ; Apollodore II, 4; Pausanias XLIV.

[4] Pausanias, X, 15, 6. Voir aussi Fr. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades* (Paris, 1953), pp. 199–200 et 210.

[5] A. Laronde, *Cyrène et la Libye hellénistique, Libykai Historiai* (Paris, 1984), pp. 367–368.

[6] Bronze cyrénéen frappé sous le règne de Ptolémée Apion (116–96) ; J. Svoronos, *o. c.* n. 1, n° 1725. Au tout début de l'époque romaine, le profil de Ptolémée Ier Sôter fut remplacé par une allégorie de la Crète, île réunie à la Cyrénaïque par les Romains cf. *BMC*, vol. 29, *Cyrenaica* (Londres, 1927), 2, p. 113.

couronnant la nymphe Cyrène (fig. 3)[7]. La chevelure de Libye constitue, sur ce relief comme sur les monnaies, la caractéristique essentielle qui permet de reconnaître la divinité allégorique. Il s'agit d'une crinière de boucles en spirales, comme on peut encore en voir fréquemment en Afrique du Nord ou sur les représentations antiques de Berbères[8].

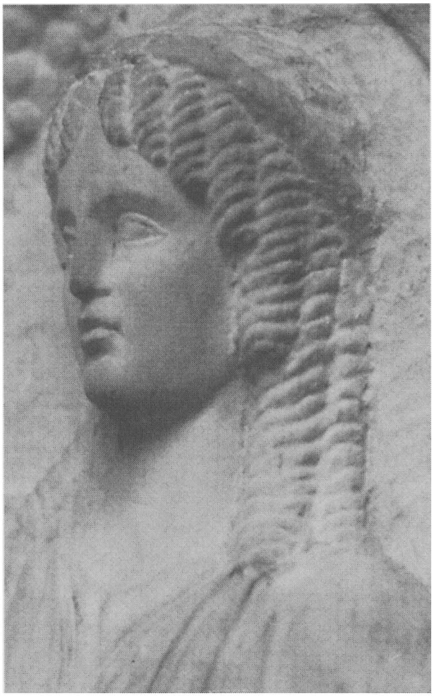


Figure 3 : Libye, détail d'un relief en marbre provenant de Cyrène. Londres, British Museum.

2. *Les boucles d'Isis et de la reine en Isis*

Les boucles libyques, devenues un élément isiaque, constituèrent aussi la coiffure la plus commune des reines lagides représentées en Isis, à partir de Cléopâtre I^{ère}, à l'exclusion de Cléopâtre VII. L'épouse de Ptolémée V Épiphane apparaît, telle l'Isis-Déméter du bronze de Ptolémée IV, couronnée de blé et coiffée de boucles libyques sur une série de moyens bronzes (fig. 4)[9]. Sous Ptolémée VI Philométor, le même type est à nouveau frappé, mais les traits semblent quelque peu différents de la précédente monnaie : le front paraît plus bombé et la séparation avec le nez plus marquée[10]. Peut-être s'agit-il, non plus de Cléopâtre I^{ère}, mais de sa fille Cléopâtre

---

[7] A. H. Smith, *Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities* (Londres, 1904), p. 363 ; et J. Huskinson, *Roman Sculpture from Cyrenaica in the British Museum* (Londres, 1975), p. 60.

[8] Voir par exemple F. M. Snowden, *L'image du noir dans l'art occidental*, tome 1, *Des pharaons à la chute de l'Empire Romain* (Paris, 1976), p. 306. Par ailleurs, la coiffure du roi berbère de Numidie, Juba I^{er}, rappelle le type libyque ; voir L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique* (Copenhague, 1860–1863), 50, p. 42.

[9] J. Svoronos, *o. c.* n. 1, n° 1233 et *BMC*, vol. 6, n^{os} 67 et 68, p. 93.

[10] J. Svoronos, *o. c.* n. 1, n° 1384 et *BMC*, vol. 6, n° 6, p. 89 ; voir aussi G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks* (Londres, 1965), fig. 1835 et E. Brunelle, *Bildnisse der Ptolemäerinnen* (Dissertation Francfort, 1976), pp. 73–97.

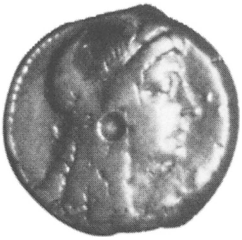


Figure 4 : Cléopâtre I^{ère} en Isis, bronze (27 mm) frappé par Ptolémée V (203–181).

II, la sœur-épouse de Philométor. Dans les deux cas, la reine lagide est représentée en Isis, en raison des boucles, et en Déméter, grâce à la couronne d'épis de blé.

Un buste en marbre du Louvre, attribué à Cléopâtre II[11], montre un visage et une chevelure à peu près semblables au type monétaire (fig. 5). La seule différence avec la numismatique réside dans le fait que le buste en marbre est coiffé du *diadéma*, ou bandeau royal, qui devait être orné d'un uraeus métallique,

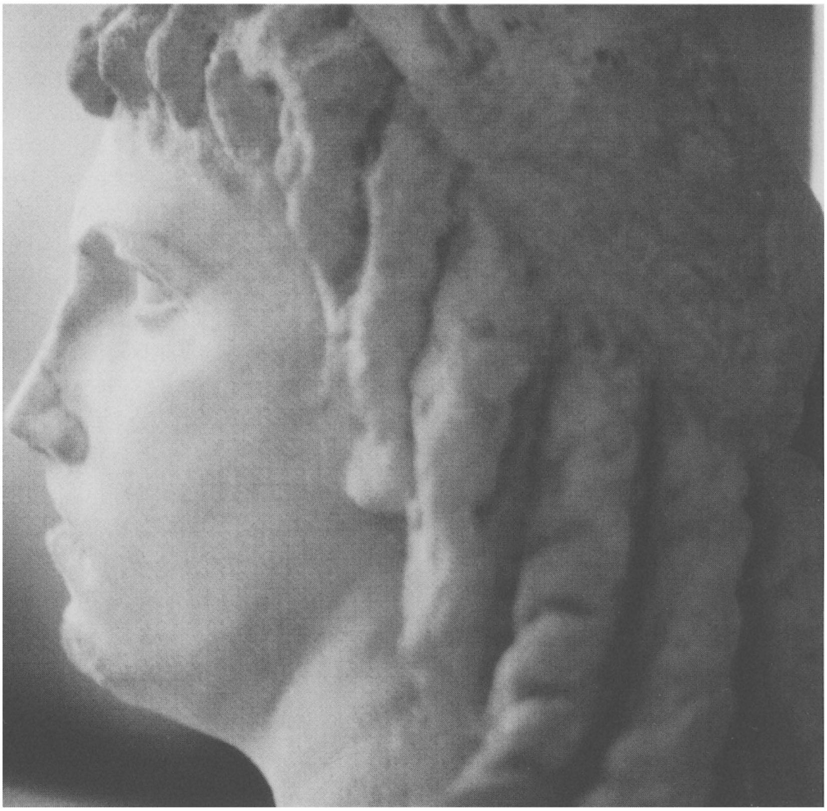


Figure 5 : Cléopâtre II, marbre. Paris, Musée du Louvre.

---

[11] Musée du Louvre MA 3546–9820627 AGR ; voir G. M. A. Richter, *o. c.* note

ou bien de petites cornes hathoriques[12], comme semble l'indiquer un trou au-dessus du front. La coiffure a l'avantage d'être beaucoup plus visible que sur les monnaies. Les boucles torsadées sont longues ; elles tombent en arrière sur les épaules et ébauchent, à l'avant, une descente vers la poitrine. Un grand nombre d'autres têtes et bustes de reines lagides en Isis, coiffées des boucles libyques, ont été répertoriées par A. Adriani[13]. Notons également que de nombreuses terres cuites gréco-romaines d'Alexandrie, représentant Isis, paraissent s'inspirer du type monétaire décrit précédemment (fig. 6).

3. *Classement des coiffures d'Isis à l'époque gréco-romaine*

A. *Les coiffures à boucles*

Des variantes de la coiffure libyque peuvent être identifiées. Nous en proposons le classement ci-dessous et renvoyons, sans nullement prétendre à l'exhaustivité, aux œuvres les plus célèbres correspondant à chaque type.

a. Les types avec boucles frontales

1 – boucles sur le front et à l'arrière de la tête.

Reines en Isis : New Haven, Yale University Art Gallery 1931.106 ; New York, Metropolitan Museum of Art 89.2.660 ; Louvre, MA 3546–9820627 AGR (ici fig. 5) ; Isis, Berlin, Bode Museum 12440.

BIBLIOGRAPHIE : *Kleopatra, Aegypten um die Zeitewende, Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung* (Mayence, 1989), n° 68, p. 209 ; M. Bieber, *The Sculpture of Hellenistic Age* (New York, 1955), figg. 351 à 353 ; M. Malaise, « Iside ellenistica », dans *Iside, il Mito, il Mistero, la Magia* (Milan, 1997), III n° 20, p. 108 ; H. Kyrieleis, *Bildnisse der Ptolemäer* (Berlin, 1975), pl. 101.

2 – double rangée de boucles à l'arrière de la tête

---

précédente, figg. 1858–1862; J. Charbonneaux, *La sculpture grecque et romaine du Musée du Louvre* (Paris, 1963), p. 57.

[12] Comme sur deux intailles en grenat du Cabinet des Médailles ; M.-L. Vollenweider, *Camées et intailles, Les Portraits grecs du Cabinet des Médailles* (Paris, 1995), n^{os} 91 et 92.

[13] A. Adriani, *Documenti e Ricerche d'Arte Alessandrina*, II, *Testimonianze e Momenti di Scultura alessandrina* (Rome, 1948), passim ; nous publions cinq nouvelles têtes dans notre article « Cinq têtes d'Isis ou de reines lagides », *CRIPEL* 20 (1999), pp. 163–169, pll. 9–11.

Libye : British Museum Coins.

Bibliographie : *BMC*, vol. 6, *Ptolemaic kings of Egypt*, par exemple n° 95, p. 77 ; et vol. 29, *Cyrenaica*, par exemple n° 2, p. 113 et n° 26, p. 117.

3 – double rangée de boucles au-dessus du front

Statue d'Isis-Libye : Cyrène.

Bibliographie : E. Paribeni, *Catalogo delle sculture di Cirene. Statue e rilievi di carattere religioso* (Rome, 1959), n° 78, pl. 62.

4 – boucles longues tombant en direction des seins

Reine en Isis : New York, Metropolitan Museum of Art 20.2.21.

Bibliographie : *Kleopatra* (1989), n° 62, pp. 198–199.

b. Les types sans boucles frontales

1 – raie au milieu séparant les cheveux qui retombent sur les côtés et se terminent en boucles.

Reines en Isis : Louvre, MA 3081–9820626 AGR et MA 3377–9820625 AGR ; Alexandrie, Musée Gréco-Romain 3275. Reine (Cléopâtre III) en Isis sur la « Tasse Farnèse ». Terres cuites d'Isis (ici fig. 6). Médaillon en or orné des bustes d'Isis et de Sérapis : Brooklyn 73.85 (ici fig. 8).

Bibliographie : J. Charbonneaux, *La sculpture grecque et romaine du Musée du Louvre* (1963), p. 60 ; A. Adriani, *Documenti e Ricerche d'Arte Alessandrina,* II (1948), pll. IX et X,1 ; E. Brunelle, *Bildnisse der Ptolemäerinnen* (Francfort, 1976), p. 83 ; Fr. Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte* (Paris, 1990), par exemple n° 336 ; E. La Rocca, *L'età d'oro di Cleopatra, Indagine sulla Tazza Farnese* (Rome, 1984) ; *Kleopatra* (1989), n° 98.

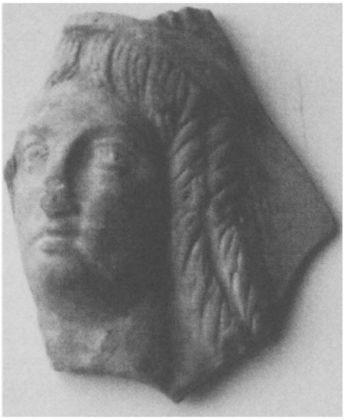


Figure 6 : Isis, terre cuite. Collection particulière.

2 – raie au milieu séparant les cheveux qui ondulent vers l'arrière avant de se terminer en boucles.

Reine en Isis : Alexandrie, Musée Gréco-Romain 21992. Isis : Musée de Thessalonique et Musée archéologique d'Héraklion 259. Isis-Euthénia : Musée Gréco-Romain d'Alexandrie 24124 (ici fig. 9). Terres cuites d'Isis. Agrippine Minor en Isis : Rome, Musée du Forum de Trajan.

Bibliographie : E. Breccia, *BSAA* 26 (1931), pl. 29 ; A. Adriani, *Documenti e Ricerche d'Arte Alessandrina,* II (1948), pl. XIV, 2 et *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano, Scultura,* II (Palerme, 1961), pl. 96. ; *Iside* (1997), III, n° 20, p. 108 ;

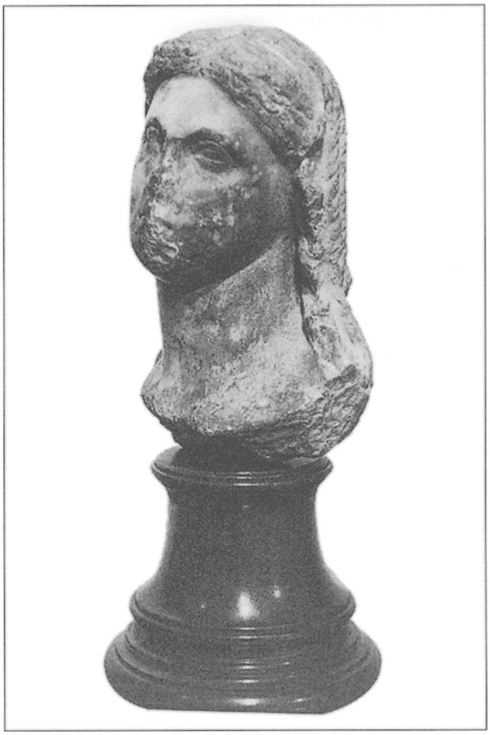


Figure 7 : Reine lagide, marbre.

H. Kyrieleis, *Bildnisse der Ptolemäer* (Berlin, 1975), pl. 103, 4 ; E. Brunelle, *Bildnisse der Ptolemäerinnen* (Francfort, 1976), p. 92 ; Fr. Dunand, *Le culte d'Isis* (1973), pll. 16 et 23 et *Terres cuites* (1990), par exemple n° 347; C. G. Schwentzel, « Réutilisation des symboles royaux lagides par les Julio-Claudiens », dans *L'Egitto in Italia* (Rome, 1998), pp. 502–503.

A l'issue de ce classement, il est permis de remarquer que les types de chevelures avec boucles frontales sont, pour l'essentiel, réservés à la Libye personnifiée, l'iconographie gréco-romaine d'Isis ayant le plus souvent recours aux boucles ondulées sur les côtés et à l'arrière de la tête.

B. *Les autres coiffures d'Isis à l'époque gréco-romaine*

a. La lourde perruque égyptienne

Malgré l'introduction de la chevelure bouclée et de ses variantes, l'iconographie d'Isis, à l'époque ptolémaïque et romaine, témoigne également de la permanence des anciennes coiffures égyptiennes d'Isis. Il s'agit de la lourde perruque, tressée ou non, caractéristique des représentations pharaoniques d'Isis. En fait, quand apparaît la perruque, nous pouvons considérer que l'œuvre appartient à l'iconographie égyptienne, non hellénistique, de la déesse ou, du moins, à une iconographie qui se veut plus égyptisante qu'hellénisante.

Reine en Isis : Musée du Caire. Isis : Musée du Vatican 22800 ; Musée du Louvre (fig. 10). Isis en bronze : Berlin 8285. Isis sur une hydrie : Rijksmuseum van Oudheden, Leyde, F 97/4.1 (fig. 11). Terres cuites d'Isis.

Bibliographie : Fr. Dunand, *Le culte d'Isis* (1973), pl. IX,1 (perruque tressée) et pl. XIII, 1 (perruque « lisse ») ; *Iside* (1997), III,1 (perruque « lisse ») et III,E (perruque tressée) ; *Kleopatra* (1989), n° 130.

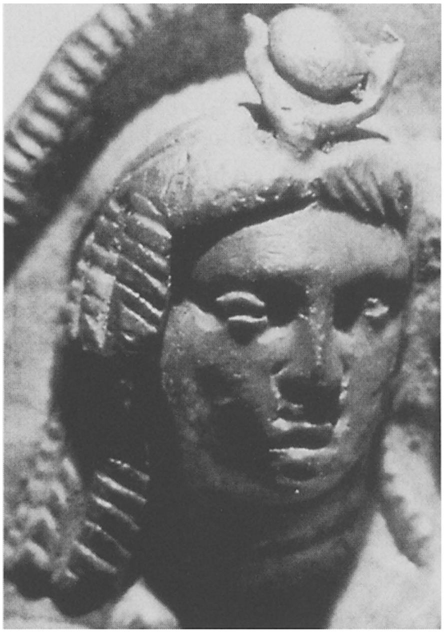


Figure 8 : Isis, détail d'un médaillon en or.
Brooklyn Museum.

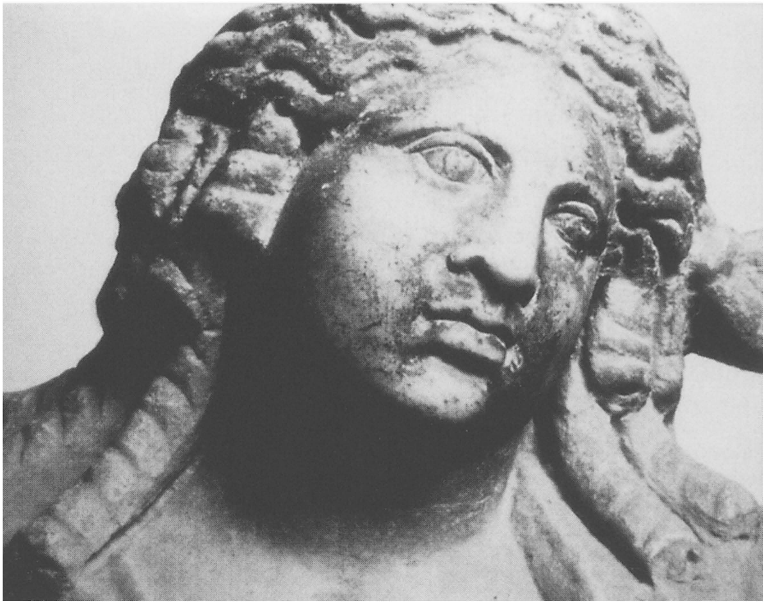


Figure 9 : Isis-Euthénia. Alexandrie, Musée Gréco-Romain.

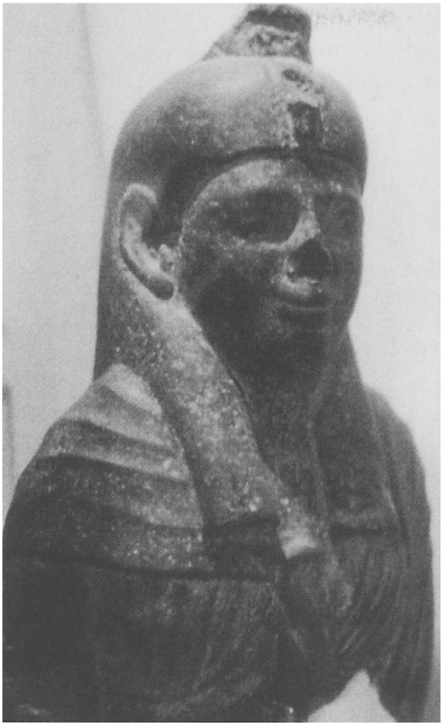


Figure 10 : Isis. Paris, Musée du Louvre.

b. La chevelure grecque

A l'inverse des œuvres de type égyptien, certaines représentations isiaques d'époque romaine présentent une chevelure fortement comparable à celle des divinités grecques classiques. Séparés par une raie au milieu, les cheveux, frisés, sont coiffés vers l'arrière de la tête. Cependant, ils ne se terminent pas en boucles de type libyque, mais en longues mèches légèrement ondulées. C'est parfois l'assimilation à Aphrodite qui explique l'hellénisation totale de la chevelure, comme sur une statuette en bronze d'Isis-Aphrodite au musée du Louvre (fig. 12).

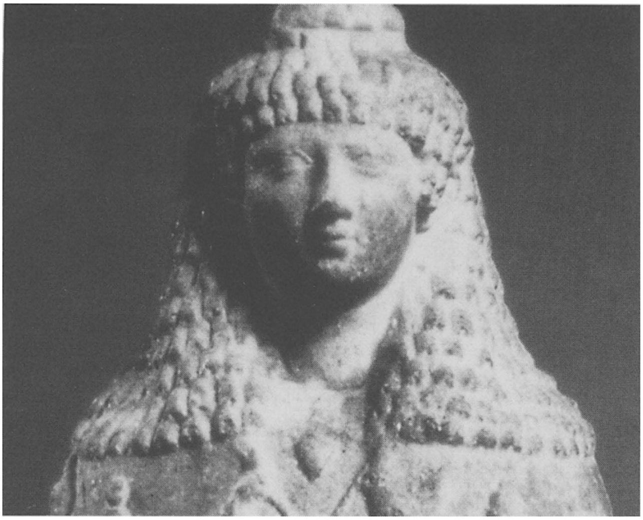


Figure 11 : Isis sur une hydrie, détail. Leyde, Rijksmuseum van Oudheden.

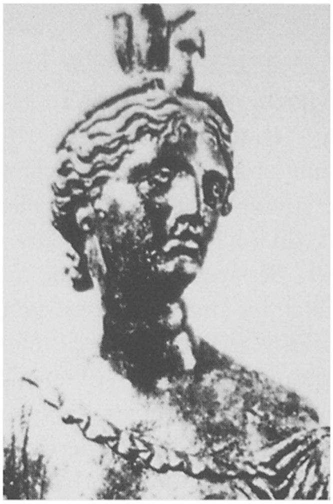


Figure 12 : Isis-Aphrodite, bronze. Paris, Musée du Louvre.

Dans certains cas, quelques longues boucles demeurent, mais elles ne sont que légèrement ondulées et n'ont plus rien à voir avec les boucles libyques. C'est, par exemple, le cas sur la stèle funéraire isiaque d'Alexandra au Musée National d'Athènes (fig. 13).

Stèle funéraire isiaque d'Alexandra : Musée National d'Athènes 1193. Isis-Aphrodite en bronze : Louvre 4409. Isis : Musée archéologique de Naples 6370.

Bibliographie : Fr. Dunand, *Le culte d'Isis* (1973), pl. I et *Iside* (1997), pp. 110 et 165.

4. *Les boucles d'Isis : essai d'interprétation*

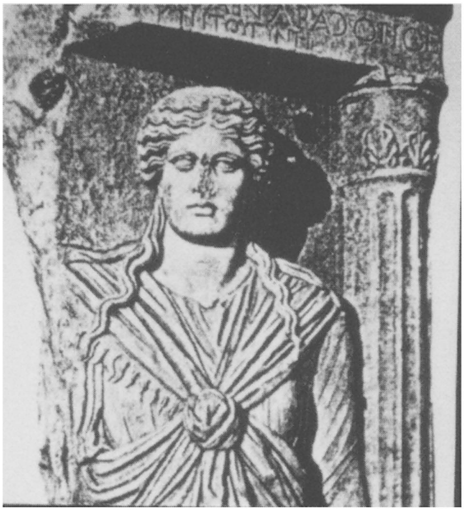


Figure 13 : Stèle funéraire isiaque d'Alexandra, détail. Athènes, Musée National.

Demandons-nous maintenant pourquoi l'ancienne divinité pharaonique a pu apparaître coiffée des boucles libyques, à partir du bronze frappé par Ptolémée IV Philopator.

Il pouvait s'agir d'une simple mode, comme l'affirme O. Elia, selon laquelle les coiffures alexandrines ont été influencées, à partir du III^{e} siècle av. J.-C., par les populations berbères de Libye[14]. Nous pensons que le phénomène de mode n'est pas à exclure, mais qu'il ne saurait offrir une explication suffisante, s'agissant de la numismatique lagide. En effet, dans le royaume ptolémaïque, la monnaie sert de support à la propagande royale : chaque élément renvoie à une signification symbolique bien précise, à l'opposé même de l'idée purement gratuite de mode.

---

[14] O. Elia, « Testa isiaca e rittratti ellenisto-romani da Pompei », *Rivista del Real Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte* VIII (Rome, 1941), pp. 89–106.

Tentons d'y voir plus clair. L'introduction d'une riche chevelure naturelle, dans l'iconographie isiaque, s'inscrit dans le processus d'hellénisation de l'ancienne épouse d'Osiris. Les nombreuses et longues boucles contribuent à accroître la féminité de la déesse. Mais pourquoi la coiffure libyque ?

Il s'agissait, sans aucun doute, de rappeler aux Grecs l'origine étrangère et le caractère exotique de la déesse. Mais plus précisément encore, nous nous proposons de voir à travers l'introduction de la coiffure libyque en Égypte et son adoption dans l'iconographie isiaque, la volonté des Ptolémées de créer une représentation unique, à la fois égyptienne et cyrénéenne, par l'alliance d'éléments propres aux deux régions. Il s'agissait peut-être, à l'origine, de signifier symboliquement le retour de la Cyrénaïque à l'Égypte, après la mort de Magas. Le résultat est l'Isis coiffée à la mode libyque précédemment observée. Précisons qu'il s'agit, non pas d'une nouvelle divinité, mais d'un nouveau type iconographique, adapté aux réalités politiques du moment. Ce genre d'« invention » ne doit nullement nous étonner de la part des Ptolémées qui utilisèrent à leur manière la mythologie, la modifiant au besoin, et créant de nouveaux types iconographiques, voire de nouvelles divinités, comme ce fut le cas de Sérapis.

En ce sens, les Lagides auraient pleinement réussi dans leur dessein, en partie syncrétiste, car les boucles ondulées devinrent un attribut habituel d'Isis, à partir de la fin du III^{e} siècle av. J.-C., au point qu'on en ait parfois oublié l'origine non égyptienne[15].

Cela dit, si la chevelure ondulée renvoie bien au type iconographique de la Libye personnifiée, comme nous venons de le voir, la boucle d'Isis peut aussi être mise en relation avec un épisode du mythe d'Isis dans sa version grecque. En effet, Plutarque (*De Iside et Osiride* 14), raconte que la déesse aurait consacré une boucle de sa chevelure en l'honneur de son époux. La boucle aurait même été visible, telle une relique, dans le sanctuaire de Coptos[16]. Écoutons Plutarque :

---

[15] Par exemple Charbonneaux, *o. c.* n. 11, p. 57.

[16] Voir Dunand, *Le culte d'Isis*, pp. 38–39. Une dédicace de Coptos (*SB* I 999), datée de 105 apr. J.-C., est peut-être adressée à « Isis la très grande déesse de la chevelure » (Ἴσιδι τριχώματος θεᾶι μεγίστηι). Selon Lucien (*Contre un ignorant*, 14,

« Lorsqu'Isis apprit ce malheur (la mort d'Osiris enfermé dans un coffre et jeté dans le Nil), elle coupa aussitôt une de ses boucles (τῶν πλοκάμων ἕνα) et revêtit les habits de deuil; c'était à l'endroit où s'élève la ville appelée, aujourd'hui encore, Coptos »[17].

Par ailleurs, comme nous le rapporte poétiquement Callimaque, la reine Bérénice II, réitérant le geste mythique de la déesse, avait elle aussi consacré une boucle de ses cheveux dans le temple d'Arsinoé du Cap Zéphyrion, au moment où son époux, Ptolémée III Évergète, partait en Syrie, en guerre contre Laodice[18].

La boucle d'Isis, puis de Bérénice, est coupée en signe de deuil : qu'il s'agisse de la disparition d'Osiris pour Isis, ou des dangers encourus par Ptolémée III pour la jeune reine Bérénice[19]. La consécration de la boucle est l'acte qui précède la longue quête de la déesse, ainsi que l'attente de Bérénice. Toutes deux, la reine comme la déesse, se trouvent provisoirement privées de leurs époux respectifs. La boucle coupée apparaît donc aussi comme un symbole de dévotion et d'amour conjugal. Elle a une signification d'espoir, une valeur bienfaisante et secourable.

De ce point de vue, le fait que la boucle de Bérénice soit transformée en constellation, en étoiles secourables pour les navigateurs, n'est nullement le fruit du hasard ni d'un simple jeu poétique et courtisan. La signification symbolique des deux éléments, boucle et constellation, est en parfait accord. C'est la fonction secourable de la déesse qui est illustrée.

---

112), c'est à Memphis que la boucle aurait été visible. Sur Isis déesse de la chevelure, voir H. C. Youtie, « Isis trichômatos », *ZPE* 13 (1974), p. 239; É. Bernand, « Isis, déesse de la chevelure », *ZPE* 45 (1982), pp. 103–104; G. Nachtergael, « Bérénice II, Arsinoé III et l'offrande de la boucle », *CdE* LV (1980), pp. 240–253 et *id.*, « La chevelure d'Isis », *AC* 50 (1981), pp. 584–606; L. Bricault, *Myrionymi, les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis* (Stuttgart – Leipzig, 1996), p. 27 et note 31, pp. 28, 43 et 71.

[17] Plutarque, *Œuvres morales*, tome V, 2, texte établi, traduit et commenté par Chr. Froidefond (Paris, 1988).

[18] Callimaque, *Élégie* II « La boucle de Bérénice », fragment ; traduit en latin par Catulle, 66. E. Bevan, *Histoire des Lagides* (Paris, 1934), pp. 221–222, pensait, à tort selon nous, qu'il ne s'agissait que d'un poème courtisan et galant. Voir aussi É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine : recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte* (Paris, 1969), p. 410.

[19] La consécration de la boucle dérive plutôt de l'usage grec que d'une tradition pharaonique. Selon J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Swansea, 1970), pp. 314–315, « this detail is due to Greek elaboration of some element in the cult of Isis at Coptos ».

Nous pensons que c'est là précisément le sens qui est mis en évidence par les lourdes boucles ondulées, les πλόκαμοι ou βόστρυχοι pour reprendre les termes employés par Plutarque et Callimaque[20], que porte Isis jusqu'à la fin de l'époque romaine. Le type iconographique de la chevelure libyque acquiert donc un sens purement isiaque, une signification secourable, en rapport avec le mythe de la déesse et ses principales fonctions, tout au moins dans son *interpretatio graeca.*

Nous comprenons mieux également pourquoi Clément d'Alexandrie interdit aux jeunes Chrétiennes de se boucler les cheveux en spirales, en βόστρυχοι ἑλικτοι[21]. En tant qu'élément signifiant et essentiel de l'iconographie isiaque, les boucles ondulées apparaissaient pour les Chrétiens comme l'un des symboles du paganisme qu'ils combattaient.

Pour terminer, notons que l'expression « chevelure d'Isis » est également entrée dans le langage scientifique en Grèce et à Rome. Pline l'Ancien, dans son *Histoire naturelle*, ainsi que Plutarque, désignent certaines plantes particulièrement touffues du nom de *Isidis crinis* ou Ἴσιδος τρίχες[22].

---

[20] Callimaque, 66, v. 47 « πλόκαμοι » et fragment 34 « βόστρυχοι ».

[21] Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, II, X, 104, 1.

[22] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 13, 25, 142 et Plutarque, *Œuvres morales*, *De fac.*, 25, 939 d.

LES CULTES ISIAQUES EN SICILE

par

Giulia Sfameni Gasparro

Messine

Les documents des cultes égyptiens en Sicile, monuments archéologiques, épigraphiques et numismatiques, permettent de distinguer deux domaines géographiques et culturels très différents pour ce qui concerne l'antiquité de leur introduction et l'ampleur de leur diffusion. En effet, de petits monuments des arts mineurs (amulettes, scarabées, oushebtis, etc.) circulaient dans toute l'île pendant les périodes archaïque et classique. Bien sûr, ils ne sont pas l'expression d'un culte aux dieux égyptiens, mais ils reflètent plutôt un intérêt pour les aspects magiques ou funéraires des croyances de l'Égypte, voire pour des produits artistiques « exotiques »[1].

Au début de la période hellénistique et pendant l'Empire romain, on constate, dans les régions occidentales influencées par la culture punique, la persistance de ces anciens usages. Les mêmes monuments des arts mineurs, des amulettes, des statuettes en terre cuite d'Isis, des petits bronzes avec l'image de la déesse et d'autres personnages de son entourage (Sérapis, Osiris, Horos-Harpocrate)[2], témoignent d'une dévotion de particuliers plutôt que d'un culte public ou officiel[3]. Cependant, la « Grotta Regina », près de Palerme, fut peut-être un lieu de culte public isiaque, en association avec d'autres divinités punico-phéniciennes, pendant la fin du I^er^ siècle av. J.-C. et le I^er^ siècle apr. J.-C.[4]

---

[1] Pour cette valeur des scarabées et des amulettes égyptiens, voir F. De Salvia, « Un ruolo apotropaico dello scarabeo nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia) », dans *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, éds. M. de Boer – T. A. Edridge (*EPRO* 68) (Leyde, 1978), vol. III, pp. 1003–1061.

[2] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (*EPRO* 31) (Leyde, 1973), pp. 83–98, Cat. 209–272 ; 274–304. Des monuments des arts mineurs, dont l'origine parfois n'est pas sûre, sont conservés dans les collections des Musées de Cefalù (*Kephaloidion*), Himera / *Therma*, Solous, Palerme, Erice, Trapani, Lilybée et Motye. La typologie des amulettes égyptiennes ou égyptisantes de Motye a été analysée par G. Matthiae Scandone, « Gli scarabei egiziani ed egittizzanti delle necropoli di Mozia », *Mozia VII* (Roma, 1972), pp. 121–132, fig. 8 ; *ead.*, « Materiali egiziani ed egittizzanti del museo di Mozia », *RSF* 3,1 (1975), pp. 65–73, pll. XXII–XXIV ; *ead.*, « Gli scarabei della necropoli arcaica », *Mozia IX* (Roma, 1978), pp. 99–109, fig. 9 ; A. Fresina, « Amuleti del Museo J. Whitaker di Mozia », *SicArch* 43 (1980), pp. 27–50, pll. I–VII, et par S. Verga, « Considerazioni in margine al significato magico-religioso e alla tipologia dei « ugiat » conservati nel Museo J. Withaker di

Au contraire, dans la Sicile orientale d'ancienne culture grecque, dès la haute époque hellénistique, une documentation très riche et variée témoigne d'une présence sans cesse grandissante du culte d'Isis et des divinités de sa « famille », Sérapis, Horos-Harpocrate et parfois Osiris et Anubis. Le problème historique de l'origine et de l'ampleur de la pénétration de ce culte se pose alors surtout par rapport aux régions orientales de l'île. Il faut donc évaluer les conditions politiques et socio-économiques qui ont permis l'éclosion du phénomène religieux en question.

Mozia », *SicArch* 43 (1980), pp. 15–24. Pour les exemplaires de Palerme, cf. I. Tamburello, « Aspetti di Palermo punica : gioielli ed amuleti, filiva cavrin », dans *Miscellanea di Studi classici in onore di Eügenio Manni*, vol. VI (Roma, 1980), pp. 2069–2083 ; *ead.*, « Magia e religiosità a Palermo punica », *SicArch* 49–50 (1982), pp. 45–56. Deux petits bronzes du Musée de Palerme, sans indication de provenance, ont été publiés : il s'agit d'une image d'Isis-Fortune et d'un petit Harpocrate debout, avec couronne *atef* et corne d'abondance dans la gauche. Cf. C. A. Di Stefano, *Bronzetti figurati del Museo Nazionale di Palermo* (Roma, 1975), p. 22 n° 34 et pl. IX, n° inv. 8229 et p. 5 n° 4, pl. II, respectivement.

[3] Informations sur d'autres monuments égyptiens trouvés ou publiés après la parution du recueil de 1973, dans notre contribution sur « I culti orientali in Sicilia: stato degli studi e prospettive di ricerca », dans *Il sistema Mediterraneo: origine e incontri di culture nell'antichità. Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca,* Atti dell'Incontro di Studi Messina 2–4 dicembre 1996, éds. M. Barra Bagnasco – E. De Miro – A. Pinzone (Roma, 1999), pp. 360–362.

[4] B. Rocco, « La Grotta di Monte Gallo (iscrizioni e disegni) », *SicArch* 5 (1969), pp. 23–26, figg. 6–7. Cf. *id.*, « La Grotta Regina: Iscrizioni isiache », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 19 (1969), pp. 547–554 ; A. M. Bisi – M. G. Guzzo Amadasi – V. Tusa, *Grotta Regina I. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale* (Studi semitici 33) (Roma, 1969), pp. 45–46, Iscr. V ; Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 98–100, Cat. 273 ; RICIS 518/0101. Il n'est pas possible d'identifier l'image du *Navigium Isidis* dans la représentation du navire dessinée dans les parois de la grotte, près de l'inscription avec le nom de la déesse, parce qu'il s'agit d'un navire de guerre. Cf. P. Bartoloni, « Le navi puniche della Grotta Regina » *RSF* 6 (1978), pp. 31–36. Pour la datation de l'inscription néo-punique, voir G. Coacci Polselli – M. G. Guzzo Amadasi – V. Tusa, *Grotta Regina II. Le iscrizioni puniche, Rapporto della Missione congiunta con la Soprintendenza alle antichità della Sicilia Orientale* (Roma, 1979), pp. 44–45, n° 29 A, fig. 30 ; pll. XIV–VI, pp. 96–99. B. Rocco a identifié le nom d'Isis aussi dans les inscriptions néo-puniques de la « Grotta del Pozzo » dans la petite île de Favignana (B. Rocco, « La grotta del Pozzo a Favignana », *SicArch* 17 (1972), p. 14, inscr. n° 4 et fig. 8 ; pp. 14–15, inscr. n° 5 avec le dessin B, figg. 9 et 7a).

Les résultats de mes recherches, dès la constitution d'un ample répertoire des documents des *Cultes orientaux en Sicile*, paru dans la série des *EPRO* en 1973[5], puis plusieurs analyses de ces monuments, surtout des matériaux numismatiques[6], permettent des conclusions historico-religieuses suffisamment solides. Il n'est pas possible de donner ici toute la documentation pertinente[7] ni de proposer tous les arguments aptes à fonder son interprétation historico-religieuse. Je me bornerai à rappeler brièvement les données les plus importantes, et à résumer en particulier les résultats de l'examen des types monétaires qui fournissent les éléments les plus intéressants et assurés pour la définition des époques et des modalités de l'introduction du culte isiaque en Sicile; en effet, ils permettent de poser, sur des fondements nouveaux, la question historique de l'accueil de ce culte à Rome[8].

---

[5] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia.*

[6] G. Sfameni Gasparro, « Iside-Dikaiosyne in una serie monetale bronzea di Catania: un nuovo aspetto dell'iconografia isiaca », *SMSR* 52 (n.s. X,2) (1986), pp. 189–211 ; *ead.*, « Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali », dans *La Sicilia tra l'Egitto e Roma. La monetazione siracusana dell'età di Ierone II*, Atti del Seminario di Studi Messina 2–4 Dicembre 1993, éd. M. Caccamo Caltabiano, *Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Suppl. n. 1, vol. LXIX, 1993 (Messina, 1995), pp. 79–146, pll. 1–7 ; *ead.*, « La Sicilia tra l'Egitto e Roma: per la storia dei culti egiziani in Italia », dans *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo*, Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR-Pompei, 13–19 Novembre 1995, éds. N. Bonacasa – M. C. Naro – E. C. Portale – A. Tullio (Roma, 1998), pp. 653–672 ; *ead.*, « I culti orientali in Sicilia: stato degli studi e prospettive di ricerca » (1999), pp. 360–362.

[7] La description des matériaux, avec tous les détails, dans le Catalogue de notre volume *I culti orientali in Sicilia*, dont nous citons ici les monuments selon les nombres progressifs. A cette documentation, on peut ajouter aujourd'hui seulement quelques monuments des arts mineurs, tels des oushebtis et des scarabées pour la période archaïque, des petits bronzes et des terres cuites pour l'époque gréco-romaine. Cf. G. Hölbl, « Vorbericht über die Arbeiten an den ägyptischen und ägyptisierenden Funde im Museo Archeologico Regionale 'Paolo Orsi' von Syrakus im März 1997 », *Papyri. Bollettino del Museo del Papiro* 2 (1997), pp. 49–74 (les scarabées et d'autres matériaux égyptiens du Musée P. Orsi de Syracuse) ; S. Verga, « Materiali egittizzanti conservati nel Museo Etneo di Adrano », *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche* 7 (1990), pp. 65–93 ; L. Guzzardi, « Importazioni dal Vicino Oriente in Sicilia fino all'età orientalizzante », dans *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, III (Roma, 1991), pp. 941–954. Le seul monument d'intérêt historico-religieux est une inscription de Lipari, déjà connue, mais dont G. Manganaro a proposé récemment une nouvelle interprétation, avec reférence à Isis. Il s'agit d'une inscription gravée sur un petit autel en pierre, du type dit « à cornes ». Le même savant auparavant avait attribué la dédicace à Artémis (G. Manganaro, « Per la storia dei culti in Sicilia. I–III », *PP* 20 (1965), pp. 176–177). Après un nouvel examen du monument, il a proposé une lecture différente et reconstitué la dédicace suivante : [῾Ο δεῖνα τοῦ δεῖνος] / [Εἴ]σιδι θεᾶι/ ἐπη[κόωι ἀνέθηκε] (G. Manganaro, « Tra epigrafia e numismatica. I. Alcune iscrizioni di Lipara e la diffusione di uomini e monete di Elea italica », *Chiron* 22 (1992), p. 388 et pl. 10 ; RICIS 518/0201). L'île de Lipari, où a été trouvé un très beau vase plastique avec tête d'Isis, daté du I^{er} siècle av. J.-C. et deux témoignages du nom théophore *Isias* dans les inscriptions funéraires (Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 203, pl. XXXVII, figg. 53 a–b et Cat. 205 a–b), confirme de cette façon sa qualité de centre de culte isiaque.

Les *poleis* de *Tauromenion*, Syracuse et Catane nous donnent les documents les plus significatifs des cultes égyptiens, tandis que la petite ville de *Menaenum* près de Catane a seulement livré un témoignage numismatique du culte de Sérapis, d'ailleurs très important pour l'antiquité et la qualité iconographique de l'image du dieu. Il s'agit de monuments nombreux et de natures différentes, épigraphique, numismatique et archéologique, qui montrent une présence ancienne, solide et ample du culte isiaque, son caractère public et privé à la fois, et une spécificité remarquable pour ce qui concerne les schémas iconographiques et le réseau mythique qu'ils laissent deviner.

A *Tauromenion*, une épigramme grecque du néocore Carnéade de Barce, en Cyrénaïque, rappelle la consécration d'un « autel pur » à Hestia, qui est à identifier très probablement avec Isis[9], dans le vestibule du temple de Sérapis[10]. Il est daté de la fin du III^e^ ou du début du II^e^ siècle av. J.-C. A une époque très ancienne donc, la ville avait accueilli le culte public du dieu égyptien, comme en témoigne le Serapeum du type *in antis* dont les vestiges, qui constituent les bases de l'église de S. Pancrace, sont visibles encore aujourd'hui[11]. Il était dirigé par des fonctionnaires religieux spécialisés, tel le néocore, c'est-à-dire le gardien du temple, desservant du dieu[12]. Une dédicace latine « à Sérapis et Isis » du I^er^ ou du II^e^ siècle de notre ère atteste la continuité du culte jusqu'à l'époque impériale[13]. La très belle statue en marbre d'une jeune prêtresse d'Isis, provenant elle aussi du Serapeum, révèle l'existence d'une prêtrise féminine de la déesse et confirme les rapports étroits entre les deux entités du couple alexandrin pendant la longue histoire du culte égyptien dans la cité[14].

---

[8] Le problème a été soulevé plusieurs fois par M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (*EPRO* 21) (Leyde, 1972), pp. 316–324 ; *id.*, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, (*EPRO* 22) (Leyde, 1972), pp. 261–263 ; *id.*, « Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie », dans *Hommages à M. J. Vermaseren* (1978), vol. II, pp. 659–663 ; *id.*, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain », *ANRW* II, 17.3, (1984), pp. 1640–1641. Ce savant a donné une réponse négative à cette question, n'attribuant aucun rôle à la Sicile dans le mouvement de propagation des cultes égyptiens vers l'Italie et Rome. Nous avons développé des arguments à l'encontre de cette thèse, avec la documentation pertinente, surtout dans « La Sicilia tra l'Egitto e Roma : per la storia dei culti egiziani in Italia » (1998), pp. 653–672.

[9] Pour cette hypothèse, très vraisemblable, voir G. Manganaro, « Ricerche di epigrafia siceliota. I. Per la storia del culto delle divinità orientali in Sicilia », *SicGymn* NS 14 (1961), p. 180 et surtout *id.*, « La dea della casa e la Euphrosyne nel Basso Impero », *ArchClass* 12 (1960), pp. 189–207, où il donne la documentation relative à l'identification des deux déesses. Cf. aussi Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (*EPRO* 26) (Leyde, 1973), vol. I, p. 103 (Hymnes d'Isidore) ; II, pp. 153–154 (Hymne de Chalcis).

[10] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 192 : 'Αμφὶ παραστάσι ταῖσδε Σαράπιδος Ἑστίαι ἁγνὸν / βωμὸν Βαρκαῖος Καρνεάδης ἔθετο, / Εὐκρίτου υἱός, ξεῖνε, ὁ νεωκόρος ἅ θ' ὁμόλεκτρος / Πυθιὰς ἁ κείνου καὶ θυγάτηρ 'Ερασώ./ 'Ανθ' ὧν ὦ κραίνουσα Διὸς μεγαλαυχέας οἴκους. / θυμάρην βιοτᾶς ὄλβον ἔχοιεν ἀεί. (IG XIV, 433 ; SIRIS n° 513 ; RICIS 518/0301).

Ces rapports ressortent très clairement de la documentation de Syracuse et de Catane, des inscriptions et des monnaies surtout, auxquelles il faut ajouter une série de coupes à reliefs en terre cuite, très ancienne et très significative du point de vue iconographique. Cette série a eu son centre de fabrication à Syracuse[15] et a connu un rayonnement très large, dans toute la Sicile orientale[16].

---

[11] *Ibid.*, Cat. 191. Cf. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (*EPRO* 32) (Leyde, 1973), p. 252 n. 7 ; G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments* (*EPRO* 36) (Leyde, 1973), p. 109, n° 587.

[12] Pour les documents épigraphiques, on peut renvoyer à SIRIS, *Index s.v.* νεωκόρος -*neocorus* et ζάκορος.

[13] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 193 : *Serapi Isi sacrum / C. Ennius Secundus / Votum A(nimo) P(io?)* (CIL X, 2, 6989 ; SIRIS n° 514 ; RICIS 518/0302).

[14] *Ibid.*, Cat. 195, pl. XXVIII, fig. 44.

[15] *Ibid.*, Cat. 37–42, pl. XI, fig. 14.

[16] *Ibid.*, Cat. 87–88 (*Akrai*) ; Cat. 117 (Licodia) ; Cat. 188–189, pl. XXVII, fig. 43 (*Centuripae*) et Cat. 118 (Morgantina). Cf. *ibid.*, pp. 22–26 et T. Carpinteri, « Di alcuni vasi ellenistici a rilievo del R. Museo Archeologico di Siracusa », *ASSO* S. II, 6 (= 26) (1960), pp. 3–66, surtout pp. 12–14 et pl. I, 1, la seule étude sur cette classe de monuments. Au Catalogue, on peut ajouter un exemplaire conservé au Musée du Louvre, de provenance sicilienne, dans lequel, suivant R. Pagenstercher, « Die Calenische Reliefkeramik », *Jahrbuch der Institut*, Ergänzungsheft VIII (Berlin, 1909), p. 65 n° 84 et pl. 11, nous avions identifié les images d'Hélios et de Séléné (Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, p. 23 n. 1). L'observation plus attentive de l'*emblema* de la coupe, fragmentaire, a permis de reconnaître plutôt les dieux égyptiens, dont les têtes sont ornées des coiffures à plumes et d'*uraei*. Cf. M.-O. Jentel, *Corpus Vasorum Antiquorum. France. Musée du Louvre* (France, fasc. 23, Louvre fasc. L5) (Paris, 1968), Groupe IVE, p. 32, n° 7 et pl. 9. Elle avait déjà signalé l'identité de la représentation par rapport au fragment de coupe du Musée de Syracuse, n° inv. 24299, qui correspond à notre Cat. 117. La provenance sicilienne de la pièce et l'image des dieux alexandrins a été reconnue aussi par V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (*EPRO* 27) (Leyde, 1972), p. 238. Cf. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Addenda n° 386 p. 205.

Ces monuments des arts mineurs sont toutefois très intéressants parce qu'ils témoignent d'une idéologie religieuse particulière, qui insiste très nettement sur le caractère astral du couple alexandrin. Le dieu Sérapis, en effet, est caractérisé par la large couronne de rayons[17], tandis qu'Isis est ornée de sa coiffure typique où le disque solaire est bien marqué (fig. 1). Les données stratigraphiques des

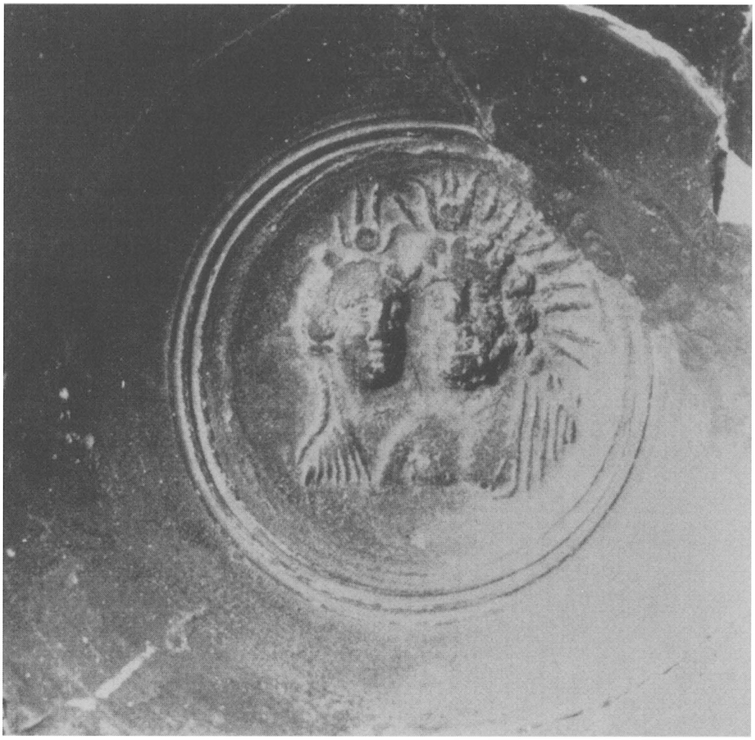


Figure 1 : Coupe à reliefs en terre cuite, Syracuse.

---

[17] L'aspect solaire de Sérapis a été souvent reconnu comme un caractère tardif et « syncrétiste » du dieu. Voir en particulier W. Weber, *Drei Untersuchungen zu ägyptisch-griechischen Religion. I. Helios-Sarapis* (Heidelberg, 1911), pp. 5–18 ; J. Babelon, « Le Soleil et Serapis. Un médaillon d'or de Maximin Daia », *RN* (1937), pp. 43–55 ; R. Pettazzoni, « Il 'Cerbero' di Serapide », dans *Mélanges Ch. Picard* vol. II (Paris, 1949), pp. 803–809, réédité dans le recueil *Essays on History of Religions* (Leyde, 1967), pp. 164–170. Contra : J. Hani, « Sarapis, dieu solaire », *REG* 83 (1970), pp. 52–55 ; J. E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (*EPRO* 25) (Leyde, 1972), pp. 79–82. La documentation sicilienne, précisément les coupes à relief et les monnaies de Catane, montrent au contraire qu'il s'agit d'une composante ancienne et constitutive de la personnalité du dieu alexandrin, en continuité avec les aspects solaire

trouvailles de quelques-unes de ces coupes, à Syracuse, permettent de fixer la chronologie de cette production à la fin du III^{e} ou bien au début du II^{e} siècle av. J.-C.[18] Cette datation renforce la cohérence d'une riche documentation dès la haute époque hellénistique.

On connaît également deux dédicaces syracusaines à Isis et à Sérapis, qui sont datées du II^{e} siècle av. J.-C. Elles témoignent du caractère public, sinon officiel, du culte isiaque à cette époque, puisqu'il s'agit de dédicaces de statues[19].

À Syracuse encore, comme à *Tauromenion*, le culte des dieux égyptiens maintient sa vitalité pendant toute la période hellénistique, et ce jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C., lorsque Cicéron évoque le *Serapeum* comme *celeberrimus ac religiosissimus locus*[20], puis encore à l'époque impériale. Une dédicace grecque à Sérapis[21] et deux inscriptions latines assurent de la persistance du culte de Sérapis lui-même, dont on connaît un *flamen*[22], et d'Isis, avec la mention d'un *scoparius*, c'est-à-dire

---

d'Osiris. Cf. J. Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult* (Leyde, 1980). La discussion du problème, avec documentation, dans Sfameni Gasparro, « Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali » (1995), pp. 86–90. Voir aussi V. Tran tam Tinh, « État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi », *ANRW* II, 17.3 (1984), pp. 1721–1722.

[18] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 22–26.

[19] *Ibid.*, Cat. 2, pl. I, fig. 1 et Cat. 3. Les deux inscriptions sont fragmentaires et le nom de Sérapis a disparu. Le nom de la déesse est donné dans la forme du datif Ἴσει qui est attestée à Délos avant 166 av. J.-C. Cf. G. Manganaro, « Ricerche di epigrafia siceliota. I. Per la storia del culto delle divinità orientali in Sicilia », *SicGymn* NS 14 (1961), p. 176 et *id.*, « Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote. III. Monetazione e terrecotte isiache a Siracusa », *ArchClass* 17 (1965), p. 189. Selon L. Vidman, la datation de la première inscription (II^{e} sec. av. J.-C.) n'est pas sûre (*SIRIS* n° 516 ; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970), p. 31 ; RICIS 518/0601). Sur ce problème voir Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 26–27 ; *ead.*, « Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali » (1995), pp. 84–86.

[20] *Verr.* II, II, 66, 160. Cf. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 1 et pp. 28–29. Récemment, on a proposé d'identifier le Serapeum avec le soi-disant *Gymnasium*, c'est-à-dire le temple avec théâtre découvert dans le quartier d'Achradine (F. Coarelli – M. Torelli, *Sicilia. Guide archeologiche Laterza* (Roma-Bari, 1984), pp. 242–243 ; P. Aupert, « Un Sérapeum argien ? », *CRAI* (1985), p. 167 et n. 26). R. J. A. Wilson, *Sicily under the Roman Empire. The archaeology of a Roman province 36 BC–AD 535* (Warminster, 1990), pp. 106–111, suppose plutôt l'identification avec le sanctuaire de la déesse Syrienne, dont le culte est attesté par une inscription aujourd'hui perdue, mais connue par une traduction latine de Caietanus (Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 358 et pp. 162–164). Une discussion des données dans Sfameni Gasparro, « I culti orientali in Sicilia : stato degli studi e prospettive di ricerca » (1999), pp. 371, 379–380.

[21] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 4.

[22] *Ibid.*, Cat. 6, pl. II, fig. 3. Pour le problème du titre sacerdotal, Cf. *ibid.*, pp. 36–38.

du desservant chargé du nettoyage du temple[23]. On ne sait pas toutefois s'il s'agit du *Serapeum* connu par Cicéron, à l'intérieur duquel la déesse avait son lieu de culte, ou bien d'un autre bâtiment, entièrement consacré à Isis.

Parmi les autres documents archéologiques, on peut indiquer deux statues en marbre blanc : l'une présente l'image cultuelle de Sérapis[24], que les savants attribuent à l'époque impériale (II^e^ siècle apr. J.-C.)[25], plutôt qu'hellénistique[26]. En tout cas, le *Serapeum* connu par Cicéron avait sans doute déjà une statue de culte, dont celle-ci pourrait être une copie. L'autre, d'époque impériale elle aussi, est celle d'une femme vêtue d'une tunique frangée, portant une corne a boire et tenant la situle dans la main gauche. Elle est acéphale. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une prêtresse ou de la déesse elle-même[27].

Néanmoins, les documents les plus significatifs, en raison de leur antiquité et de la qualité de leur témoignage quant à un culte public des dieux égyptiens dans la *polis* sicilienne, sont les monnaies en bronze. Dans les répertoires numismatiques, ces séries sont datées de façon générale des années postérieures à la conquête romaine de la ville (212–211 av. J.-C.). Toutefois, des données archéologiques assez sûres nous permettent aujourd'hui de dater plus précisément quelques-unes de ces séries, entre la fin du III^{e} et le début du II^{e} siècle av. J.-C.

Dans la première série[28] est figuré Sérapis barbu, les cheveux ceints d'une *taenia*, la tête ornée de la coiffure isiaque (le croissant de la lune surmonté du disque couronné par deux plumes) (fig. 2a). Au revers, Isis debout, de face, mais avec la tête tournée à droite, brandit un grand sistre avec la dextre, tandis que le bras gauche s'appuie sur un long sceptre (fig. 2b). La déesse est vêtue d'une longue tunique ; dans quelques exemplaires, on remarque sur sa tête des traces de la coiffure typique. Quelquefois, une couronne apparaît dans le champ. Un exemplaire de cette série a été découvert par G. V. Gentili scellé dans une des petites *thysiai* qui étaient déposées près de l'autel monumental de Hiéron II. L'archéologue a attribué ces dépôts aux années immédiatement postérieures à la mort du souverain (214 av. J.-C.)[29]. On est donc autorisé désormais à dater cette émission entre la fin du III^e^ et les premières décennies du II^e^ siècle av. J.-C. Des trouvailles archéologiques permettent de suivre la circulation de cette monnaie en Sicile jusqu'au I^er^ siècle av. J.-C.[30].

---

[23] *Ibid.*, Cat. 5, pl. I, fig. 2.

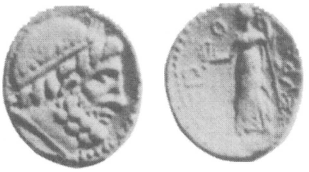
[24] *Ibid.*, Cat. 12, pl. VI, fig. 6.

[25] F. Coarelli, « La cultura figurativa in Sicilia. Dalla conquista romana a Bisanzio », dans AA.VV., *Storia della Sicilia*, vol. II (Napoli, 1979), p. 381 et fig. 130: II^{e} s. apr. J.-C., qui appelle pourtant le dieu Hadès. Pour N. Bonacasa, « L'ellenismo e la tradizione ellenistica », dans AA.VV., *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca* (Milano, 1985), p. 298 et fig. 319, il s'agit d'une copie romaine d'un original hellénistique, fabriquée *in loco*. Même affirmation de Wilson, *Sicily under the Roman Empire* (1990), p. 294.

[26] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 27–31 et p. 171, Cat. 12. Cf. B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. 3, *Cultura e vita religiosa* (Genova-Roma-Napoli-Città di Castello, 1945), p. 557 fig. 153 et p. 674.

[27] *Ibid.*, Cat. 13, pl. V, fig. 7.

[28] *Ibid.*, Cat. 8, pl. III, fig. 4. Head, *Syracuse*, p. 76, n° 6, pl. XIV, 5 ; *id.*, *H.N.*^{2}, p. 187 ; *BMC Sicily*, p. 227, n° 701 ; p. 228, n^{os} 702–703 ; Hill (1901), p. 53 n° 350 ; A. Holm, *Geschichte des Sizilischen Münzwesen*, trad. it. *Storia della moneta siciliana fino all'età di Augusto* (Torino, 1906), p. 227 n° 550 ; Grose (1923), p. 353, n^{os} 2972–2973, pl. 108, 4 ; Gabrici (1927), p. 188, n^{os} 608–615, pl. IX, n° 13 ; Naster (1959), p. 132,



Figures 2a–b : Monnaie de Syracuse avec Sarapis (a, droit) et Isis (b, revers).

La deuxième émission présente une iconographie toute isiaque: la tête de la déesse, représentée de profil à gauche, porte de longues boucles couronnées des épis de blé ou d'orge et surmontées de la coiffure formée par une fleur de lotus. Au revers, le champ est occupé par le *basileion*, c'est-à-dire la couronne hathorique formée du disque solaire surmonté de deux plumes, entouré des cornes de vache (ou

---

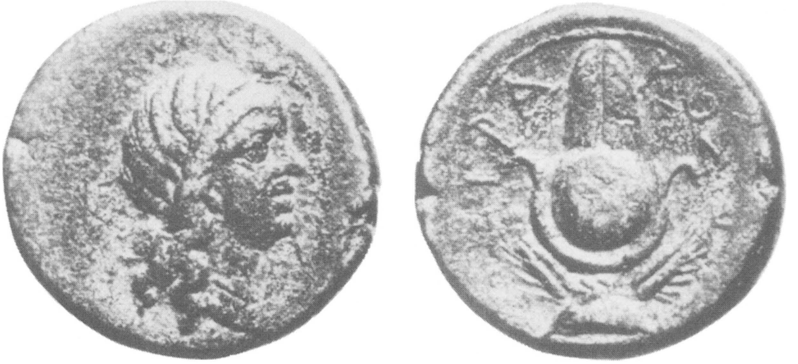
n° 760, pl. XL. Cf. aussi Fiorelli (1866), p. 82, n^os^ 8851–8857 ; MacDonald (1899), p. 252, n° 334 ; Arslan (1976), p. 45, n^os^ 1222–1229 ; *SNG Athènes* pl. XVII, n^os^ 664–665 ; *SNG Fitzwilliam Museum* pl. XXV, n° 1454 ; *SNG München* pl. 44, n^os^ 1483–1488 ; Minì (1977), p. 189, n^os^ 492–493d.

[29] G. V. Gentili, « Siracusa. Ara di Ierone. Campagna di scavo 1950–1951 », *NSc* S.VIII, 8 (1954), pp. 333–383, précisément pp. 333–353. La description du monument dans l'ouvrage de F. S. Cavallari – A. Holm, *Topografia archeologica di Siracusa* (Palermo, 1883), pp. 390–392 et pl. IX, 24–25.

[30] Voir surtout le trésor des monnaies de Megara Hyblaea, avec 47 bronzes jugés presque contemporains par F. Villard, « Megara Hyblaea », *MEFRA* 63 (1951), pp. 7–52 (en particulier pp. 47–48), qui date ce trésor du troisième quart du I^er^ siècle av. J.-C. Le savant décrit le type de la manière suivante : D) Tête laurée de Zeus et R) Figure féminine casquée, la tête à g., tenant une couronne murale dans la main droite et une haste ou un sceptre dans la main gauche. Autour ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΝ. Il renvoie à Gabrici (1927), p. 188, n^os^ 608–615 et pl. IX, 13 où, en effet, le personnage n'est pas identifié comme Isis et le sistre dans la main droite est décrit comme une « couronne ». Dans un exemplaire enregistré par le même Gabrici (n° 611) la figure est définie « casquée ». Le sistre, néanmoins, est toujours très reconnaissable. Le trésor des monnaies est mentionné dans IGCH 2252.

sur le croissant de la lune) et flanqué d'épis de blé (figg. 3a–b)[31]. Un heureux hasard permet de dater avec une précision suffisante cette série. Dans un tombeau de la nécropole hellénistique de la colline du Temenite à Syracuse, P. Orsi a découvert une monnaie de ce type, très usée et percée de deux trous, vraisemblablement pour être suspendue. En raison des données stratigraphiques, l'archéologue date le tombeau entre la fin du III^e et le début du II^e siècle av. J.-C.[32].

Cette conclusion permet d'établir de façon décisive la chronologie du type monétaire à sujet isiaque. En effet, même si le dépôt où la monnaie était scellée devait être daté des premières décennies du II^e siècle, l'usure du bronze témoigne de la plus grande ancienneté de la pièce. Sa présence dans une urne cinéraire et surtout les trous qui révèlent l'usage de la monnaie comme un objet d'ornement (pour un collier ?), sont les indices d'un choix délibéré et non pas d'un hasard : il s'agit avec vraisemblance de l'expression d'une dévotion personnelle du défunt envers la déesse, dont il emporte l'image avec lui jusque dans la mort après l'avoir vénérée pendant sa vie.



Figures 3a–b : Monnaie de Syracuse avec Isis (a, droit) et le *basileion* (b, revers).

---

[31] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 9, pl. III, figg. 4–5. Head, *Syracuse*, p. 76, 7, pl. XIV, 7 ; *id.*, *H.N.*², p. 187 ; *BMC Sicily*, p. 228 n^{os} 704–705 ; Holm, *Storia*, p. 227 n° 551 ; Grose (1923), p. 353 n° 2974, pl. 108,5 ; Naster (1959), p. 132, n^{os} 764–765, pl. XL. Cf. *SNG Athènes* pl. XVIII, n^{os} 666–668 ; *SNG München* pl. 44, n^{os} 1491–1493 ; Minì (1977), p. 187, n^{os} 487–487a. Les types (*ibid.* n° 487b et 444) dans lesquels Minì a reconnu sur le droit « une tête barbue » et au revers la coiffure isiaque sont en réalité des exemplaires du même type.

[32] P. Orsi, « Sicilia XIV. Siracusa. Di alcune necropoli secondarie di Siracusa. III. Necropoli di colle Temenite. a) Sepolcreto del Molino dell'Arco », *NSc* (1897), pp. 484–488, surtout pp. 486–488. Cf. *id.*, « Sicilia VIII. Siracusa I. Scoperte nel Predio D'Agata in contrada Zappalà », *NSc* (1901), pp. 336–338.

La série des bronzes de Syracuse postérieure à 212 av. J.-C. présente un type très proche du premier décrit ci-dessus, du moins pour ce qui concerne l'image au droit, qui est décrite dans tous les répertoires numismatiques comme une « tête de Zeus lauré ». Au revers, selon la définition de Gabrici, il y a une « figure féminine debout à gauche, vêtue d'un chiton étroit ». Elle s'appuie du bras gauche sur une haste et touche avec la main droite un gouvernail. Derrière la figure, il y a une proue de navire[33].

Un exemplaire (fig. 4) de la Collection d'Athènes[34] montre clairement sur la tête du personnage une couronne tourrelée qui, avec le gouvernail, constitue la typologie d'une divinité protectrice de la cité, une Tyché justement, selon un schéma iconographique très commun. La proue de navire souligne la qualité spécifique de la *polis* en question, en marquant le caractère de Syracuse en tant que ville dotée d'un grand port commercial.

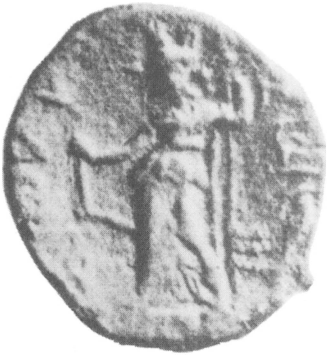


Figure 4 : Monnaie de Syracuse.

Cependant, l'importance singulière de cette émission est constitué par le caractère « sérapique » du Zeus représenté au droit. Sur deux exemplaires de la Collection de Munich[35] (figg. 5–6), une coiffure formée du disque surmonté des plumes est bien visible sur la tête du dieu, identique à celle qui identifie le dieu alexandrin dans la première série que nous avons déjà décrite. La puissance divine qui préside à la « fortune » de la ville est donc mise en relation étroite avec la sphère religieuse égyptienne, étant liée au Zeus-Sérapis qui occupe le champ au droit de la monnaie. Les attributs de la figure ne permettent pas de l'identifier à Isis qui à son tour, dès les premières années de l'époque hellénistique, s'assimile volontiers à *Tyche-Fortuna*[36], en tant que déesse bienfaisante et secourable, capable de

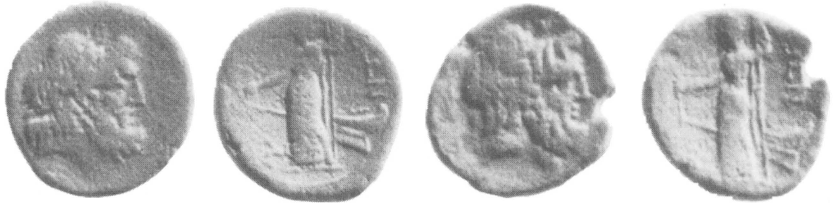
---

[33] Gabrici (1927), p. 189, Syracuse n° 616.

[34] *SNG Athènes* pl. XVIII, n° 663.

[35] *SNG München* pl. 44, n^{os} 1489–1490.

[36] Voir les dédicaces à Isis *Tyche Protogeneia* de Délos (CE 119–120, 115/4 av. J.-C. ; RICIS 202/0283 et 0284) et à Isis « Bonne Fortune » de Thessalonique (IG X, II, 1, 95–96 et 99 ; RICIS 113/0514, 0515 et 0531). Dans l'arétalogie de Kyme, Isis proclame : « Moi, je l'emporte sur le destin, le destin m'obéit » (IG XII Suppl. p. 99, ll. 55–56).



Figures 5–6 : Monnaies de Syracuse avec Zeus-Sarapis au droit.

sauver les fidèles des atteintes de l'*Heimarmene* aveugle et malfaisante[37].

Les images les plus anciennes du type d'Isis-*Tyche* enregistrées dans le catalogue très riche de V. Tran tam Tinh pour le *LIMC* sont datées au plus tôt du Ier siècle av. J.-C. ; des monuments de Pompéi en donnent en effet les premiers témoignages[38]. Toutefois, l'existence de ce schéma iconographique dès la haute époque hellénistique est attestée par des monuments des arts mineurs, par exemple sur des empreintes de sceaux de Paphos (Chypre). Parmi ces derniers, il y a un exemplaire avec l'image d'Isis-*Tyche* coiffée du *modius*, tenant le gouvernail et une corne d'abondance de grandes dimensions (fig. 7)[39]. Sur un second sceau, la déesse, avec les mêmes attributs, porte au haut du front le *basileion* (fig. 8)[40].

Comme nous l'avons déjà noté, le personnage de notre monnaie n'a pas les attributs distinctifs d'Isis. Toutefois, étant donné que cette iconographie fait pendant à celle de la première série, toute alexandrine, avec les images d'Isis et de Sérapis, on peut soupçonner qu'elle aussi voulait exprimer un message idéologique spécifique : par l'attribut qui fait de Zeus un Sérapis on a défini sous la marque de la religiosité égyptienne l'identité socio-économique de la *polis* sicilienne.

En conclusion, la datation des deux premiers types des monnaies en bronze de Syracuse au moins du début du IIe siècle av. J.-C. est

---

[37] Une analyse historico-religieuse du thème dans G. Sfameni Gasparro, « Iside Fortuna : fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano », dans *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità*, Atti del 3° Convegno di studi archeologici Palestrina 15/ 16 ottobre 1994 (Palestrina, 1997), pp. 301–323.

[38] *LIMC* V, 1 (1990), pp. 784–786 n° 303–315, surtout n° 314.

[39] I. Michaelidou-Nikolau, « Nouveaux documents pour le syllabaire chypriote », *BCH* 117 (1993), pp. 343–347, en particulier p. 344, n° 7743. Les empreintes des sceaux en terre cuite sont attribuées à la période entre la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C. et la fin du Ier s av. J.-C. On suppose néanmoins que les sceaux eux-mêmes sont beaucoup plus anciens.

[40] K. Nikolaou, « Oriental Divinities represented on the Clay Sealings of Paphos, Cyprus », dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, (1978), vol. II, pp. 849–853, pll. CLXXVII–CLXXVIII, en particulier p. 851 n° 3, pl. CLXXVII, 3.

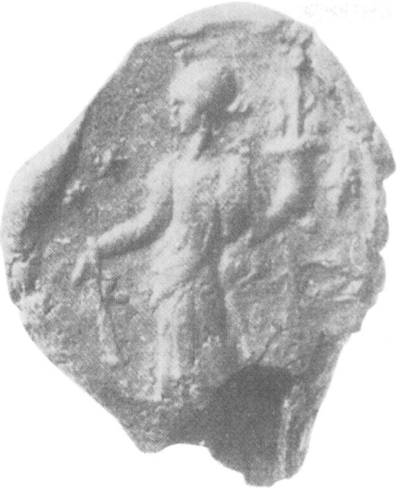


Figure 7 : Empreinte de sceau en terre cuite avec Isis-Tychè coiffée du *modius*, Paphos (Chypre).

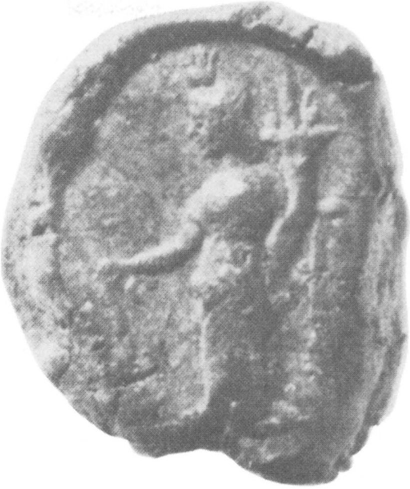


Figure 8 : Empreinte de sceau en terre cuite avec Isis-Tychè coiffée du *basileion*, Paphos (Chypre).

assurée par les découvertes archéologiques. On peut évaluer toute l'importance de cette situation pour l'histoire du culte des dieux égyptiens dans la cité lorsqu'on considère que la présence de l'image de ces personnages sur les monnaies est l'expression d'une reconnaissance officielle de leur culte. On sait bien que la conquête militaire et politique de Rome n'a pas provoqué tout de suite dans les villes de Sicile la perte de leur identité culturelle et religieuse. L'autonomie des institutions sociales et économiques demeura longtemps inchangée[41], avant qu'à travers un processus graduel de transformation socio-économique et d'organisation des structures administratives de Rome, celles-ci puissent pénétrer dans la vie des populations de l'île. Cicéron en effet distingue encore nettement ces gens des Romains, en tant que « Grecs de Sicile »[42].

---

[41] Cf. G. Manganaro, « Per una storia della Sicilia romana », *ANRW* I, 1 (1972), pp. 442–461 ; *id.*, « La provincia romana », dans AA.VV., *Storia della Sicilia*, vol. 2 (Napoli, 1979), pp. 411–461 ; Wilson, *Sicily under the Roman Empire* (1990).

[42] Voir toute l'argumentation du deuxième livre de l'*Actio II in C. Verrem*, et en particulier l'exorde du discours, où l'avocat exalte les moeurs bien réglées des Siciliens, chez lesquels on ne trouverait pas *nihil ceterorum simile Graecorum* pour ce qui concerne l'amour du luxe. Sur les aspects typiquement grecs de la vie sociale et culturelle de la Sicile jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C., cf. A. Marcone, « La Sicilia fra ellenismo e romanizzazione (III–II secolo A.C.) », dans *Studi ellenistici* II, éd. B. Virgilio (Pisa, 1987), pp. 163–179.

Une délibération autonome des pouvoirs dirigeants de la communauté syracusaine a donc choisi d'introduire le couple divin d'Isis et de Sérapis dans la typologie monétaire. Celle-ci, d'autre part, reflétait encore de façon claire et programmatique les caractères propres, grecs, du panthéon de la ville. En continuité parfaite avec la tradition, les bronzes de Syracuse postérieurs à la conquête romaine montrent les images des dieux principaux de la *polis*: Zeus à la première place, puis Athéna, Déméter et Korè, enfin Apollon, Artémis et Asclépios[43] dessinent le *facies* religieux d'une communauté typiquement grecque. La présence, auprès des dieux traditionnels, du couple alexandrin entre la fin du IIIe et le début du IIe siècle av. J.-C. renvoie à un arrière-plan culturel très particulier et à une période plus ou moins longue d'« incubation », autant d'éléments nécessaires pour expliquer la reconnaissance officielle de ce culte à une époque aussi ancienne.

Une monnaie d'argent de la IIème République (215–212 av. J.-C.) montre au droit la tête d'Apollon et au revers une figure féminine tenant un long rameau de la gauche et un rouleau en partie déroulé de la droite (fig. 9). Cet objet a été interprété dans la *SNG Lockett Collection* comme un sistre[44]. Cette identification a été acceptée dans plusieurs autres répertoires numismatiques[45]. G. Manganaro a reconnu Isis Pelagia en raison de la voile gonflée derrière les épaules[46]. Toutefois, la com-

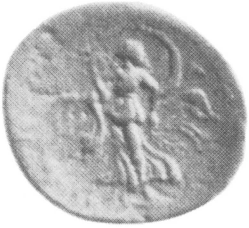


Figure 9 : Monnaie de Syracuse à revers isiaque (?) IIème République.

---

[43] Head, *Syracuse*, p. 75, 1–4, pl. XIV, 1–3 ; *BMC Sicily*, pp. 226–227, nos 684–697 ; Holm, *Storia*, p. 227, nos 545–548 : Zeus ; Head, *Syracuse*, p. 76, 5, pl. XIV, 4 ; *BMC Sicily*, p. 227, nos 698–700 ; Holm, *Storia*, p. 227, n° 549 : Athéna ; Head, *Syracuse*, p. 76, 8–10, pl. XIV, 6 et 8–9 ; *BMC Sicily*, p. 228, nos 706–712 ; Holm, *Storia*, p. 228, nos 553–554 : Déméter et Kore ; Head, *Syracuse*, p. 76, 11 et 13, pl. XXIV,10 et 12 ; *BMC Sicily*, p. 229, nos 716–717 ; Holm, *Storia*, p. 228, nos 555 et 557 : Apollon ; Holm, *Storia*, p. 228, n° 562: Artémis ; Head, *Syracuse*, p. 77, 17 ; *BMC Sicily*, p. 229, n° 723 ; Holm, *Storia*, p. 561 : Asclépios.

[44] *SNG Lockett Collection* pl. XX, n° 1024.

[45] P. R. Franke, « Historisch-numismatische Probleme der Zeit Hierons II von Syrakus », *JNG* 9 (1958), p. 80. Cf. *SNG München* pl. 43, n° 1439 ; *SNG Fitzwilliam Museum* pl. XXV, n° 1440 ; *SNG Ashmolean Museum*, pl. XXXIX, n° 2125.

[46] G. Manganaro, « La monetazione della « resistenza » antiromana in Sicilia nel 211–210 a.C. », dans *Actes du 9° Congrès International de Numismatique Berne 1979*, I. *Numismatique antique* (Louvain-la-Neuve, 1982), pp. 261–262 ; *id.*, « Un ripostiglio

paraison avec les images les plus sûres de la déesse maîtresse de la mer et protectrice de la navigation fait ressortir des analogies entre ces types, mais aussi des différences remarquables[47]. Le personnage de la monnaie syracusaine, en effet, n'a pas la coiffure typique qui permet d'identifier Isis avec certitude. A mon avis, donc, il faut demeurer très réservé sur ce document, qui cependant donnerait un *terminus ante quem* très ancien à l'histoire du culte isiaque dans la ville sicilienne, s'il s'agissait réellement d'une image de la déesse égyptienne[48].

Par ailleurs, il ne faut reconnaître aucun caractère égyptien ni isiaque à la représentation figurée sur une monnaie de bronze qui montre la tête de Zeus et au revers un quadrige surmonté d'un objet incertain (idole ?, calathos ?)[49].

Enfin, le monnayage de Syracuse présente un type iconographique qui a été interprété parfois en relation avec les cultes égyptiens. Il s'agit d'un bronze qui présente au droit le buste d'Artémis avec couronne de rayons et au revers une figure masculine nue, la tête surmontée d'un disque, tenant un grand rameau de la main gauche et une couronne très large de la droite[50] (fig. 10). La comparaison avec une monnaie de Périnthos (IIIe siècle av. J.-C.)[51] pourrait autoriser l'identification à Anubis proposée par certains

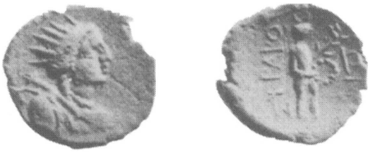


Figure 10 : Monnaie de Syracuse avec Anubis (?) au revers.

---

siciliano del 214–211 a.C. e la datazione del denarius (tavv. 10–11) », *JNG* 31–32 (1981/1982), p. 37, n° 7, pl. 10,7 ; *id.*, « Movimento di uomini tra Egitto e Sicilia (III–I sec.a.C.) », dans *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*, Atti del Colloquio Internazionale Bologna 31 agosto–2 settembre 1987, éds. L. Criscuolo – G. Geraci (Bologna, 1989), p. 534.

[47] Pour l'iconographie d'Isis marine voir les études de Ph. Bruneau, « Isis Pélagia à Délos », *BCH* 85 (1961), pp. 435–446 ; *id.*, « Isis Pélagia à Délos (Compléments) », *BCH* 87 (1963), pp. 301–308 ; *id.*, « Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia ? », *BCH* 98 (1974), pp. 333–381. Cf. aussi M.-H. Blanchaud, « Un relief thessalonicien d'Isis Pelagia », *BCH* 108 (1984), pp. 709–711, et V. Tran tam Tinh, art. Isis, *LIMC* V, 1 (1990), p. 794.

[48] Voir déjà Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 33–34 avec les différentes identifications du type proposées par les numismates.

[49] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 32 et 170–171, Cat. 10. Cf. Head, *Syracuse*, p. 75, 2, pl. XIV, 1 ; *id.*, *H.N.*^{2}, p. 187 ; *BMC Sicily*, p. 226, nos 684–687 ; Holm, *Storia*, p. 227 n° 545 ; Hill (1901), p. 52 n° 349 ; Gabrici (1927), p. 187 n° 552, pl. IX, 14b.

[50] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 32–33 et 171, Cat. 11. Cf. Head, *Syracuse*, p. 77, 15, pl. XIV, 11 ; *id.*, *H.N.*^{2}, p. 187 ; *BMC Sicily*, p. 229, nos 719–721 ; Holm, *Storia*, p. 228 n° 559.

[51] Schönert (1965), vol. I, pp. 27 et 96–97, n° 31–39 ; vol. II, pl. 1–2.

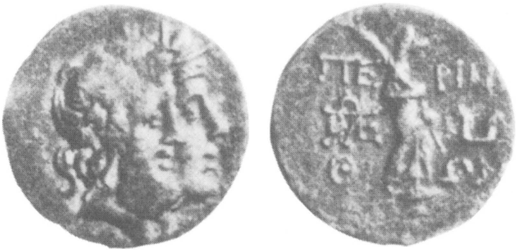


Figure 11 : Monnaie de Périnthe.

savants[52] (fig. 11). Mais il y a cependant des différences notables entre les deux figures[53]. Un examen plus attentif du personnage nous permet de reconnaître plutôt Horos. En effet, il s'agit d'un homme à tête de faucon surmontée du disque solaire, selon une iconographie bien attestée du dieu égyptien. Une intaille magique publié par C. Bonner présente une image très semblable à celle de notre monnaie[54] (fig. 12).

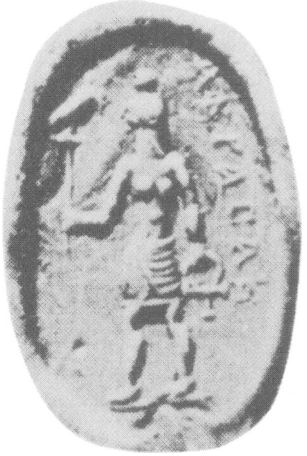


Figure 12 : Intaille avec Horos.

Un tessère importante s'ajoute à la mosaïque des cultes égyptiens à Syracuse, qui connaissait donc aussi, à une époque qu'on ne peut pas préciser, le dieu Horos l'ancien, qu'il faut distinguer du jeune dieu Horos-Harpocrate. L'ampleur et la solidité de l'expérience religieuse d'inspiration égyptienne dans la ville est confirmé encore une fois.

La documentation des cultes égyptiens à Catane est elle aussi très riche et variée. Plusieurs petits bronzes avec les images des dieux (Isis, Sérapis, Osiris, Harpocrate) sont rassemblés dans les anciennes collections des antiquaires locaux[55]. Nombre d'entre eux ont été retrouvés dans les environs de la « Piazza S. Francesco », avec des troncs de colonnes en granit décorées de figures égyptiennes[56] et un buste acéphale de scribe en basalte[57]. Tous ces matériaux archéologiques témoignent d'un culte public. En effet, on peut envisager avec fondement l'existence d'un temple isiaque ou plus généralement égyptien à l'endroit de ces trouvailles.

---

[52] Manganaro, « Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote. III. Monetazione e terrecotte isiache a Siracusa », *ArchClass* 17 (1965), p. 190.

[53] Pour l'iconographie d'Anubis, voir J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (*EPRO* 57) (Leyde, 1977) ; *id., L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice* (*EPRO* 72) (Leyde, 1978) ; J. Leclant, art. Anubi*s*, *LIMC* I, 1 (1981), pp. 862–873 ; I, 2, pp. 688–696.

[54] C. Bonner, « Amulets chiephly in the British Museum », *Hesperia* 20 (1951), p. 323, n° 12 pl. 96, 12. Cf. M.-O. Jentel, art. Horos, *LIMC* V, 1 (1990), p. 538 et I, 2, p. 369.

[55] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 141–165, pll. XIX–XXII, figg. 26–35.

En tous cas, les données les plus importantes pour l'histoire du culte égyptien dans la ville sont apportées par les émissions monétaires, qui présentent des schémas iconographiques très intéressants. Le premier type montre au droit les têtes jumelées de Sérapis et d'Isis, coiffées d'une fleur de lotus ou du croissant de lune surmonté d'un épi. Au revers, la légende ΚΑΤΑΝΑΙΩΝ et l'image d'Apollon debout de face[58] (fig. 13). Le deuxième type présente au droit les mêmes têtes des deux dieux, avec une coiffure formée du disque solaire sur le croissant de lune. Au revers, deux grands épis[59] (fig. 14).

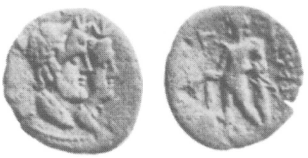


Figure 13 : Monnaie de Catane avec Sarapis et Isis coiffés du lotus au droit.

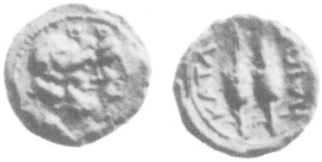


Figure 14 : Monnaie de Catane avec Sarapis et Isis coiffés du *basileion* au droit.

---

[56] *Ibid.,* Cat. 136–138, pll. XVII–XVIII, figg. 22–23.

[57] *Ibid.*, Cat. 135, pl. XVI, fig. 21.

[58] *Ibid.*, Cat. 126. Cf. Head, *H.N.*^{2}, p. 134 ; *BMC Sicily*, p. 51, n° 62–63 ; Holm, *Storia*, p. 229 n° 568 ; *id.*, *Das alte Katane*, trad. it., *Catania antica* (Catania, 1925), p. 95 n° 46 (= 43), pl. XIII, 13 ; S. Mirone, « Le monete dell'antica Catania », *RIN* S.2, 1 (1918), p. 59 n^{os} 132–135 ; Grose (1923), p. 259 n° 2204, pl. 71, 4 ; Gabrici (1927), p. 125 n^{os} 39–40 ; De Agostino (1935), p. 140 n^{os} 32–33 ; Naster (1959), p. 81 n° 355 ; p. 82 n° 356, pl. XIX. Voir aussi Fiorelli (1866), p. 71, n^{os} 7623–7630 ; *id.* (1870), p. 76, n^{os} 4217–4218 ; Arslan (1976), p. 11, n° 250 ; p. 174, n^{os} 22–23, pl. XII, 21 ; Minì (1979), pp. 130–131, n^{os} 15–16 ; *SNG ANS* pl. 36, n° 1275 ; *SNG Athènes* pl. XIII, 464 ; *SNG München* pl. 14, 502. La description des monnaies de la Collection L. de Hirsch (Naster 1959), pp. 81–82, est la suivante: n° 355 D) Bustes conjugués à dr. de Zeus-Sérapis lauré et d'Isis, portant sur le devant de la tête une coiffure en forme de palmette, les cous drapés ; un double collier au cou d'Isis. A g. épi ; à dr. X ; R) ΚΑΤΑΝΑΙΩΝ Apollon nu de face, la chlamyde retombant de l'épaule g. et de l'avant-bras droit, le coude gauche appuyé sur une colonnette, tenant un arc dans la main droite, à ses pieds, [carquois] ; à g., en bas, omphalos. C. lin. ; ch. conc. AE 17 mm 6.–4 g 40. Dix onces. N° 336 Même description. Coiffures à plumes et *uraei.*

[59] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, p. 204 Cat. 125. Cf. Head, *H.N.*^{2}, p. 134 ; *BMC Sicily*, p. 51, n^{os} 59–60 ; Holm, *Storia*, p. 229 n° 566 ; *id.*, *Catania antica*

Le schéma iconographique en question trouve un parallèle très étroit dans les monnaies ptolémaïques, où il a été introduit par Ptolémée II pour représenter les couples royaux constitués par lui-même et Arsinoé II au droit et Ptolémée I^er^ et Bérénice I^ère^ au revers[60]. Il a été repris plus tard par Ptolémée III[61]. Enfin, il a été utilisé pour représenter le couple divin alexandrin sur de très beaux tétradrachmes en argent de Ptolémée IV[62] (fig. 15). L. Castiglione, déjà, avait daté les monnaies de Catane des environs de l'an 200 av. J.-C., en raison de ce schéma et surtout de la coiffure des dieux, Sérapis portant la couronne osirienne *atef*[63].

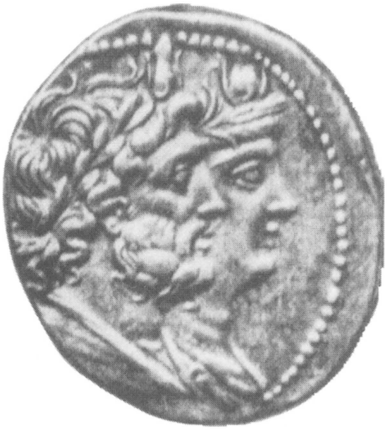


Figure 15 : Tétradrachme de Ptolémée IV avec Sarapis et Isis au droit.

Cette conclusion a été confirmée par des trouvailles archéologiques qui nous donnent un point de départ chronologique absolument sûr pour ce qui concerne le premier type, celui avec les deux épis au revers. Un exemplaire de ce type, en effet, a été trouvé dans

---

(1925), p. 95 n° 47 (= 44), pl. XIII, 14 ; Mirone, « Le monete dell'antica Catania », (1918), pp. 56–58 n^os^ 126–130 ; Grose (1923), p. 256 n° 2186, pl. 70, 11 ; Gabrici (1927), p. 125 n^os^ 51–52 ; Naster (1959), p. 81 n^os^ 351–353, pl. XVIII. On peut ajouter Fiorelli (1866), p. 70, n^os^ 7586–7591 ; *id.* (1870), p. 76, n^os^ 4200–4202 ; MacDonald (1899), p. 174, n^os^ 24–25 ; Arslan (1976), n^os^ 232–233 ; *SNG München* pl. 14, n^os^ 489–491 ; *SNG Sammlung Dreer* pl. 10, n° 420 ; *SNG Danish Italy* pl. IV, n^os^ 190–195 ; *SNG ANS* pl. 36, n° 1276–1277 ; *SNG Athènes* pl. XIII, n° 470.

[60] J. N. Svoronos (1904), pp. 89–91, n^os^ 603–609, pl. XIV, 15–26 ; *BMC Ptolemies*, p. 40, n^os^ 1–7, pl. VII, 1–4 ; *SNG Danish Egypt : The Ptolemies* pl. V, n^os^ 132–133.

[61] J. N. Svoronos (1904), p. 141, n° 934, pl. XXVIII, 1–2.

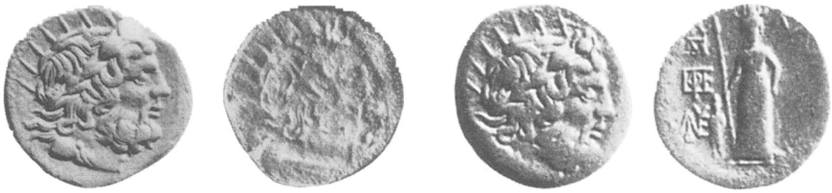
[62] J. N. Svoronos (1904), p. 179, n^os^ 1123–1124, pl. XXXVI, 13 et p. 182, n° 1136, pl. XXXVI, 14–16 ; *SNG Danish Egypt, The Ptolemies* pl. VIII, n^os^ 197–198 ; Hornbostel, *Sarapis*, pl. 68 ; Tran tam Tinh, art. Isis, *LIMC* V, 1 (1990), p. 771 n° 144. Cf. O. Mørkholm (1991), p. 109, pl. XX, 317. R. S. Poole (*BMC Ptolemies* p. 9, 7–8, pl. XVIII, 8) attribue ce type au règne de Ptolémée VI et en particulier à la période de la régence de Cléopâtre I^ère^ (181–174 av. J.-C.). Les autres numismates s'accordent sur l'attribution à Ptolémée IV proposée par Svoronos. Il faut donc corriger ce que nous avons affirmé, suivant Poole, dans le volume de 1973, p. 58, n. 2.

[63] L. Castiglione, « Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis », dans *Hommages à M. J. Vermaseren* (1978), vol. I, pp. 208–232, pl. XIX–XXVII, pp. 224 n° 5 ; n° 4 (Syracuse) et n° 6 (*Menaenum*).

un trésor de monnaies daté par M. H. Crawford entre 212 et 208 av. J.-C.[64] Il s'agit du dépôt sacré d'un sanctuaire italique près de la petite ville de Campo La Piana (Nocera Umbra), dont la vie se déroule du V^{e} à la fin du III^{e} ou au début du II^{e} siècle av. J.-C.[65]

On ne peut pas savoir par quels moyens le bronze de Catane a été porté jusqu'au petit sanctuaire champêtre au coeur de l'Ombrie, ni établir si le porteur inconnu, sicilien ou italien, était conscient de la valeur religieuse des images gravées sur la pièce qu'il déposait dans le trésor sacré. En tous cas, cette trouvaille extraordinaire qui était restée elle aussi « enfouie » dans les pages du compte rendu donné dans le *Notizie degli Scavi* jusqu'au moment où nous avons cherché et poursuivi les traces des monnaies siciliennes trouvées à l'occasion de fouilles archéologiques, témoigne de la circulation de notre type déjà pendant les dernières années du III^{e} siècle av. J.-C. En même temps, elle jette une lumière inattendue sur le réseau mobile et varié des rapports, des échanges et des interférences entre les peuples et les cultures, qui constitue la lymphe vitale des processus historiques.

Le troisième type de Catane à sujet égyptien présente au droit une belle tête de Sérapis ceinte de laurier et d'une couronne de rayons[66] (figg. 16, 17, 18a–b), expression de la nature solaire du dieu héritée



a b

Figure 16 Figure 17 Figure 18

Monnaie de Catane avec au droit la tête de Sérapis ceinte de laurier et d'une couronne de rayons.

---

[64] Crawford, *RRCH* 142–143, 553.

[65] E. Brizio, « Nocera Umbra. Resti di un antico santuario riconosciuti in contrada 'Campo la Piana' », *NSc* (1891), pp. 308–313.

[66] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 205–206, Cat. 129. Cf. Head, *H.N.*^{2}, p. 135 ; *BMC Sicily*, p. 54, n^{os} 87–90 ; Holm, *Storia*, p. 223 n° 576 ; *id., Catania antica* (1925), p. 94 n° 38 (= 35), pl. XIII, 8 ; Mirone, « Le monete dell'antica Catania » (1918), pp. 60–61, n^{os} 178–183 ; Grose (1923), p. 258 n° 2197, pl. 70, 17 ; Gabrici (1927), p. 124 n° 22 ; De Agostino (1935), p. 139, n^{os} 16–17 ; Consolo

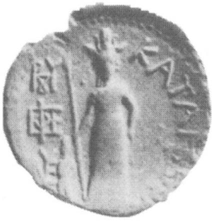


Figure 19 : Revers de la monnaie précédente, avec Isis et Horos.

de son ancien avatar Osiris. Sur le front s'élève la couronne *atef*[67]. Au revers, Isis debout est représentée avec le petit Horos près de son flanc, tandis que plusieurs monogrammes très difficiles à interpréter occupent le champ[68] (fig. 19). Sur quelques exemplaires apparaît aussi un grand sistre.

On trouve donc ici le schéma complet de la triade divine alexandrine, parallèle au schéma du couple représenté dans les deux séries déjà décrites. Je n'ai pas connaissance de découvertes archéologiques qui pourraient aider à établir la datation de ce type[69]. Cependant, le style de la gravure très soigné, surtout pour ce qui concerne la tête de Sérapis qui reproduit le type de Zeus des séries de bon niveau artistique, ne fait pas d'obstacle à une datation proche de celle des autres émissions analysées. La présence de la couronne *atef* sur la tête de Sérapis, comme pour le Sérapis de *Menaenum* et des monnaies de Ptolémée IV, reconnue par Castiglione comme une marque de l'antiquité de l'iconographie, soutient cette conclusion.

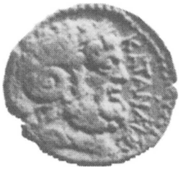


Figure 20 : Monnaie de Catane avec Zeus-Ammon au droit.

Le monnayage en bronze de Catane comprend une autre série qui se rapporte sûrement au domaine des cultes égyptiens. Il s'agit du type avec la tête de Zeus Ammon, avec la corne de bélier et la couronne de laurier au droit[70] (fig. 20). Au revers, une figure féminine est représentée, vêtue d'une tunique serrée sous les seins par un bandeau avec le noeud isiaque. Dans la droite allongée, elle tient

---

Langher (1964), p. 222 n° 73 ; Naster (1959), p. 83 n° 370, pl. XIX ; Fiorelli (1870), p. 76, n^os^ 4189–4190 ; Arslan (1976), p. 9, n^os^ 206–209 ; Minì (1979), p. 143, n° 58–60 ; *SNG ANS* pl. 37, n° 1302 ; *SNG Danish Italy* pl. 5, n° 205 ; *SNG München* pl. 13, n^os^ 467–469 ; Calciati, *CNS* III, 16–16/1-9.

[67] La couronne est visible sur l'exemplaire que publions fig. 18a–b, appartenant à l'ex. Coll. Virzì.

[68] Selon la lecture proposée par G. Manganaro, « Per una storia della 'chora Katanaia' », dans *Catania antica*, Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Catania 23–24 maggio 1992), éd. B. Gentili (Roma, 1996), pp. 19–20 ; il s'agit des « curatori della zecca, responsabili delle emissioni cittadine ». Pour une interprétation différente, voir le même savant, « La monetazione di Katane dal V al I sec. a.C. », dans le même volume, pp. 317–318, pl. E.

[69] Un exemplaire de la série a été trouvé à Morgantine dans un contexte archéologique dont le *terminus ante quem* est donné par un sextans de Sextus Pompée (après 45 av. J.-C.). Cf. Buttrey et alii (1989), Cat. 134 et n° 64 Stratum.

[70] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, pp. 206–207, Cat. 131. Cf. Head,

une grande balance et le bras gauche, plié au coude, soutient une corne d'abondance de dimensions notables, d'où s'échappent des fleurs à longues tiges.

Depuis les descriptions de Head, Poole et Holm jusqu'aux répertoires numismatiques les plus récents, le personnage est identifié comme *Aequitas*[71]. Quelques rares auteurs ont préféré la définition plus générale de « personnage féminin »[72]. Toutefois, des exemplaires de la Collection Virzì montrent clairement sur la tête de la femme la coiffure avec la fleur de lotus (figg. 21–22). Cet attribut, conjugué au nœud typique, nous a permis de reconnaître l'image d'Isis, que la balance définit comme *Dikaiosyne*, c'est-à-dire le fondement et la garantie divine de la « justice » au niveau tant cosmique qu'humain[73].

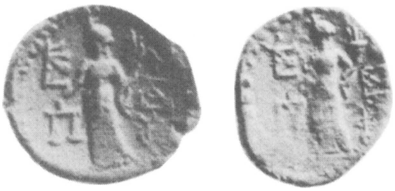


Figure 21 Figure 22
Monnaies de Catane avec Isis-Dikaiosynè au droit.

Lors de notre premier examen du problème, publié en 1986, nous n'avons pu utiliser, pour la datation de cette série monétaire, que les seules données chronologiques fournies par le trésor de Megara Hyblaea, que nous avons déjà évoqué au sujet de la série syracusaine avec les images d'Isis et de Sérapis, deux exemplaires de celle-ci ayant été justement trouvés dans ce trésor[74]. Avec prudence, nous

---

H.N.^{2}, p. 135 ; *BMC Sicily*, p. 53, nos 85–86 ; Holm, *Storia*, p. 230, n° 575 ; Holm, *Catania antica* (1925), p. 93 n° 32 (= 29), pl. XIII, 3 ; Mirone, « Le monete dell'antica Catania » (1918), pp. 68–69, nos 173–177 ; Grose (1923), p. 258 n° 2196, pl. 70, 16 ; Gabrici (1927), p. 124 n° 9, pl. VI, 30 ; De Agostino (1935), p. 139, n° 5 ; Consolo Langher (1964), p. 221 n° 67 ; Naster (1959), p. 83 n° 369, pl. XIX. Pour l'iconographie du dieu, cf. J. Leclant – G. Clerc, art. Ammon, *LIMC* I, 1 (1981), pp. 666–689 ; I, 2, pp. 534–554.

[71] Head, *H.N.*^{2} p. 135 ; *BMC Sicily*, p. 53, nos 85–86 ; Holm, *Storia*, p. 230, n° 575 ; MacDonald (1899), p. 176, nos 47–48 ; Mirone, « Le monete dell'antica Catania » (1918), pp. 68–69, nos 173–177 ; Grose (1923), p. 258, n° 2196, pl. 70, 16 ; Naster (1959), p. 83, n° 369, pl. XIX ; Minì (1979), p. 142, nos 54–56 ; *SNG ANS* pl. 37, nos 1298–1300 ; *SNG Athènes* pl. XIII, n° 472 ; *SNG Danish Italy* pl. 5, nos 203–204 ; *SNG München* pl. 13, nos 477–480 et pl. 14, nos 481–483.

[72] Gabrici (1927), p. 124, n° 9, pl. VI, 30 ; De Agostino (1935), p. 139, n° 5 ; Consolo Langher (1964), p. 221, n° 67 où l'identification avec *Aequitas* est douteuse ; Arslan (1976), p. 9, nos 197–198.

[73] L'analyse détaillée de ce thème dans ma contribution « Iside-Dikaiosyne in una serie monetale bronzea di Catania: un nuovo aspetto dell'iconografia isiaca » (1986), pp. 189–211.

[74] Villard, « Megara Hyblaea » (1951), p. 48.

avions conclu, en considérant le *terminus ante quem* fourni par la monnaie la plus tardive du dépôt, que l'émission avec les images d'Ammon et d'Isis *Dikaiosyne* pouvait être datée du milieu du Ier siècle av. J.-C.

Le trésor sacré du sanctuaire fouillé au milieu de la ville de Morgantine a livré une monnaie de ce type. Il s'agit d'un dépôt qui peut être daté avec précision : de l'aveu des archéologues, il est « sûrement antérieur au dernier quart du IIe siècle av. J.-C. »[75]. Le schéma iconographique en question, très riche en valeurs religieuses et éthiques, se place donc en pleine époque hellénistique. En même temps, se voient confirmés les rapports de familiarité profonds et anciens des grandes *poleis* siciliennes avec les thèmes idéologiques et religieux liés aux cultes alexandrins. Ces relations à leur tour reflètent sans doute le réseau varié, ancien et solide, des liens politiques, économiques et culturels de ces villes avec l'Égypte des Lagides.

Deux derniers types de monnaies en bronze de Catane présentent des iconographies dont l'interprétation demeure incertaine. Il s'agit d'une émission ancienne et très populaire (fin du IIIe s. av. J.-C.)[76] qui représente la tête d'Apollon laurée au droit et une figure féminine au revers, dont l'identification avec Isis apparaît assez problématique[77], étant donné que ses attributs (le *modius*, la fleur, un oiseau) et son vêtement n'ont pas de caractères très spécifiques (figg. 23–24).

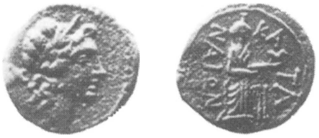


Figure 23

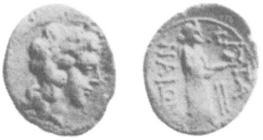


Figure 24

Monnaies de Catane à type isiaque (?).

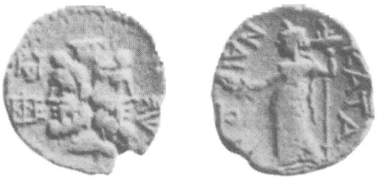
---

[75] Buttrey et alii (1989), pp. 172–174 n° 43 Trésor. Cf. Cat. 132 et pl. 17. Pour les circonstances de la découverte, cf. R. Stillwell, « Excavations at Serra Orlando 1958. Preliminary Report III », *AJA* 63 (1959), p. 168.

[76] Buttrey et alii (1989), pp. 188–189. Cf. *ibid.*, pp. 186–187, n° 55.

[77] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Cat. 127–128. Cf. MacDonald (1899), pp. 174–175, nos 26–34, pl. XII, 22–23 ; Arslan (1976), p. 10, nos 234–249 ; Minì (1979), pp. 133–136, nos 26–36a ; *SNG Athènes* pl. XIII, n° 471 ; *SNG Danish Italy* pl. 4, nos 193–195 ; *SNG München* pl. 14, nos 492–501 ; *SNG ANS* pl. 36, nos 1278–1284 ; *SNG Sammlung Dreer* pl. 10, n° 421. Dans *BMC Sicily*, pp. 51–52, nos 65–69 ; Gabrici (1927), p. 125, n° 41 ; MacDonald (1899), p. 174, n° 26 ; De Agostino (1935), p. 39, nos 18–31 ; Minì (1979), p. 133, n° 26, l'identification du type est incertaine.

L'autre type montre au droit une double tête surmontée du *modius* qui a été interprétée souvent comme Sérapis-Janus et au revers une femme tenant de grands épis dans la main droite, peut-être Déméter ou Perséphone[78] (figg. 25a–b).


a b

Figures 25a–b : Monnaie de Catane à type sérapique (?).

Enfin, la petite ville de *Menaenum* (Mineo), près de Catane, a frappé deux séries monétaires très intéressantes du point de vue iconographique. Il s'agit d'émissions en bronze qui présentent la tête de Sérapis au droit et un bige au revers[79]. Les deux types, tout en étant très semblables, montrent des différences pour ce qui concerne la coiffure du dieu[80], formée dans le premier cas de la fleur de lotus (fig. 26) et dans le second de la couronne *atef* (fig. 27). L. Castiglione a reconnu

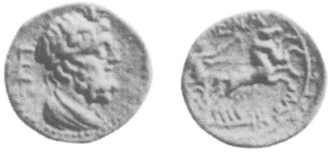


Figure 26 : Monnaie de Menaenum avec la tête de Sarapis coiffé du lotus au droit.

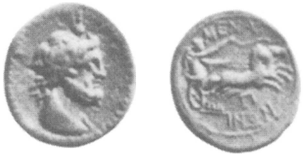


Figure 27 : Monnaie de Menaenum avec la tête de Sarapis coiffé de l'*atef* au droit.

---

[78] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, p. 206 Cat. 130. Cf. Head, *H.N.*^{2}, p. 135 ; *BMC Sicily*, p. 54, nos 91–92 ; Holm, *Storia*, p. 230, n° 577 ; *id.*, *Catania antica* (1925), p. 93 n° 37 (= 34), pl. XIII, 7 ; Mirone, « Le monete dell'antica Catania » (1918), p. 71, nos 184–186 ; Grose (1923), p. 258, nos 2198–2202, pl. 71, 1–2 ; Gabrici (1927), p. 124, n° 15, pl. VI, 28 ; De Agostino (1935), p. 139, nos 11–15 ; Naster (1959), p. 83 n° 371, pl. XIX. Voir aussi Hill (1903), pl. XIV,12 ; Babelon (1924), pp. 177–178, nos 905–906, pl. XXXIII ; MacDonald (1899), p. 177, nos 54–56 ; Arslan (1976), p. 9, n° 199 ; Minì (1979), p. 145, nos 61–61b ; *SNG ANS* pl. 37, n° 1303 ; *SNG Athènes* pl. XIII, n° 468 ; *SNG Danish Italy* pl. 5, nos 206–207.

[79] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, p. 204 Cat. 123. On peut distinguer un type A, avec la lettre E derrière la tête du dieu : il a une couronne et les cheveux longs sur le cou. Sur le devant de la tête, il porte une coiffure en forme de lotus. Les chevaux sont en position rampante (fig. 23). Sur le type B, il y a le signe P au revers entre les pattes des chevaux au galop ; les cheveux du dieu sont fermés par la couronne et la tête est ornée par la coiffure *atef* (fig. 24). Cf. *BMC Sicily*, p. 98 n° 8–9 ; Head, *H.N.*^{2}, p. 151 ; Holm, *Storia*, p. 248 n° 689 ; Gabrici (1927), p. 145 nos 1–9, pl. VII, 32 a–b ; De Agostino (1935), p. 143 n° 1 ; Naster (1959), p. 93 nos 455–457, pl. XXIV.

[80] Les répertoires numismatiques signalent une série unique, sans distinguer les

dans cette coiffure d'allure typiquement égyptienne la marque la plus claire de l'antiquité des images de Sérapis[81]. En effet, elle apparaît sur les tétradrachmes de Ptolémée IV déjà mentionnés, et dans les petites coupes à relief de fabrication syracusaine décrites plus haut, qui sont datées justement entre la fin du III^{e} et les premières années du II^{e} siècle av. J.-C. Une datation très ancienne de la série monétaire de *Menaenum*, du reste, a été proposé récemment selon des critères numismatiques[82].

La revue de la documentation concernant les cultes isiaques en Sicile fait ressortir un scénario de religiosité égyptienne ancienne et intense dans les différentes cités grecques de l'île. Dans ce tableau, le couple Isis-Sérapis domine sans rivaux: en témoignent soit les dédicaces de *Tauromenion* et de Syracuse, soit les images des dieux dans les séries monétaires de Syracuse et surtout les deux têtes jumelées sur les monnaies de Catane et sur les coupes à relief retrouvées dans plusieurs villes de la Sicile orientale, Syracuse encore étant le centre de leur fabrication et de diffusion. Parmi les thèmes typiques de l'iconographie, la coiffure *atef* et la couronne de rayons de Sérapis montrent les connotations authentiquement égyptiennes du dieu et son lien avec Osiris, dont les attributs royaux et solaires ont été hérités par le nouveau dieu alexandrin. Ces attributs solaires surtout, considérés auparavant comme des éléments tardifs et d'origine « syncrétiste » au témoignage de sources toutes d'époque impériale, apparaissent au contraire très anciens et constitutifs du type divin de Sérapis. Quelquefois, le couple alexandrin s'élargit dans la formule de la triade familiale, en incluant le fils Horos-Harpocrate. Ce dernier, du reste, est représenté souvent dans les petits bronzes trouvés dans plusieurs sites siciliens[83]. Osiris lui aussi est présent à l'esprit des

---

deux types. Après les catalogues cités, on peut mentionner encore MacDonald (1899), pp. 195–196, 1–4 ; Arslan (1976), p. 19, n^{os} 437–439 ; *SNG München* pl. 17, n^{os} 610–614 ; *SNG Danish Italy* pl. 8, n^{os} 378–379 ; *SNG Sammlung Dreer* pl. 11, n^{os} 455–456 ; *SNG Athènes* pl. XIV, n° 525 ; *SNG ANS* pl. 10, n° 292 ; Minì (1979), p. 277, n^{os} 1–3a ; Calciati, *CNS* III, pp. 183–184, 1/1–7 ; 2/ 1–11.

[81] Castiglione, « Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis » (1978), pp. 223–224. Cf. également Hornbostel, *Sarapis*, pp. 141 sqq. ; *id.*, « Sarapiaca », dans *Hommages à M. J. Vermaseren* (1978), vol. II, p. 510, pl. CVII.

[82] M. Caccamo Caltabiano, « Sulla cronologia e la metrologia della serie Hispanorum », *NAC* 14 (1985), p. 165 et pl. II, 15–16.

[83] Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, *passim*. Cf. le petit bronze du Musée de Palerme (Di Stefano, *Bronzetti figurati del Museo Nazionale di Palermo* (1975), p. 5 n° 4, pl. II : *supra* n. 2) et le type hellénistique très beau de Solunto publié par

fidèles, comme l'attestent plusieurs monuments des arts mineurs, statuettes en faïence du type oushebti et petits bronzes, très populaires partout dans les régions de la Méditerranée à l'époque gréco-romaine[84].

A notre avis, la précocité et l'ampleur de la propagation des cultes isiaques en Sicile orientale doivent être interprétés en rapport avec le réseau étroit de relations économiques, politiques et culturelles établit avec l'Égypte ptolémaïque, qui s'affirme surtout lors du règne très long et florissant de Hiéron II[85]. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'affirmer une intervention officielle de la part des pouvoirs politiques à cette époque pour « introduire » ces cultes. Le souverain syracusain maintient et renforce dans ces domaines l'empreinte toute grecque de la tradition culturelle et religieuse. Toutefois, l'ouverture internationale assumée par son activité politique et l'équilibre poursuivi avec habileté entre Rome et l'Égypte lagide par Hiéron ont donné à la *polis* sicilienne une position politique très solide parmi les grandes puissances hellénistiques et une dimension cosmopolite sous l'aspect culturel. Sur l'arrière-plan de ces relations politiques et culturelles, on peut situer le phénomène singulier de la reconnaissance officielle des dieux égyptiens dans les principales *poleis* grecques de la Sicile orientale à la fin du III^e^ ou au début du II^e^ siècle av. J.-C., lorsque, après les troubles qui suivirent la mort de Hiéron et la conquête de Syracuse par Rome, elles frappent des émissions en bronze avec les images d'Isis et de Sérapis. Il semble alors que ces villes aient voulu montrer à l'extérieur un visage international, en soulignant à la fois leur identité grecque et la participation à un circuit cosmopolite, héritage d'un passé glorieux d'indépendance et de pouvoir politique et économique, en face des conquérants romains.

A partir de cette époque on perçoit dans l'île une présence d'Italiens et de Romains toujours grandissante. Il s'agit non seulement des

---

V. Tusa, « L'attività archeologica della Sovrintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale nel quadriennio 1968–1971 », *Kokalos* 18–19 (1972–1973), p. 402 ; cf. *id.*, « Arpocrate a Solunto », dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, vol. III (Roma, 1984), pp. 668–671, pl. C, 1 ; Di Stefano, *Bronzetti figurati del Museo Nazionale di Palermo* (1975), pp. 4–5, n° 3, pl. I, fig. 3 ; Bonacasa, « L'ellenismo e la tradizione ellenistica » (1985), p. 293, fig. 343.

[84] G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptische Kultur zu Altitalien*, vol. I. *Textteil*, vol. II. *Katalog* (*EPRO* 62) (Leyde, 1979), pp. 163–168.

[85] Voir les documents cités dans Sfameni Gasparro, « Iside-Dikaiosyne in una serie monetale bronzea di Catania: un nuovo aspetto dell'iconografia isiaca » (1986), pp. 189–211 ; *ead.*, « Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali » (1995), pp. 79–146, pll. 1-7.

résidents stables, comme certains propriétaires de terres et agriculteurs, mais plus fréquemment de marchands et de soldats, d'administrateurs et de fonctionnaires de conditions différentes. Les recherches récentes des historiens ont montré une présence notable des représentants de la classe très active des *equites* romains[86]. A notre avis, cette situation, dont il n'est pas possible donner ici toutes les données historiques fournies par les sources anciennes[87], autorise une conclusion de valeur historico-religieuse. En effet, les Romains et les Italiens qui, nombreux, fréquentaient les grandes villes grecques de Sicile dès le début de l'époque hellénistique et tout au long des trois derniers siècles av. J.-C., ont eu la possibilité de connaître les dieux égyptiens, et Isis en particulier, ces dieux qui avaient leur temples à *Tauromenion*, à Catane et à Syracuse, et dont les images étaient véhiculées par de nombreuses séries monétaires. Les cités des « Grecs de Sicile », donc, ont pu être, au même titre que les grands centres commerciaux de l'Orient comme Alexandrie et Délos[88] en premier lieu, et de la péninsule, tel Pouzzoles, des intermédiaires décisifs, d'abord pour la connaissance et plus tard pour l'accueil des dieux égyptiens dans la ville même de Rome[89].

---

[86] A. Fraschetti, « Per una Prosopografia dello sfruttamento: romani e italici in Sicilia (212–44 a.C.), Società romana e produzione schiavistica », vol. I *L'Italia : insediamenti e forme economiche* (Bari, 1981), p. 61, a identifié en Sicile 34 *equites* du IIIe au I^er^ siècle av. J.-C., parmi les 370 identifiés à Rome entre 312 et 43 av. J.-C. Il en a déduit « una presenza precoce ed aggressiva di italici e romani a partire almeno dalla fine del III secolo e dall'inizio del II ». Pour notre démonstration, il est très intéressant de constater que dans les listes des familles italiques qui ont eu des rapports économiques avec la Sicile (dont les membres étaient résidents dans l'île de façon stable ou seulement temporaire) dans huit cas il y a coïncidence avec les porteurs des mêmes *cognomina* attestés à Délos (Cf. les n° 7, 16, 21, 33–34, 38, 47 et 51 de la liste des pp. 66–77). Parmi ces derniers, dans cinq cas, il s'agit de fidèles des dieux égyptiens. Cf. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (1972), p. 286 n° 18 : *Castricii* ; p. 287 n° 22 : *Cottii* ; p. 290 n° 40 : *Lollii* ; p. 291 n° 47 : *Naevii* ; p. 298 n° 82 : *Varii*. Cf. aussi Wilson, *Sicily under the Roman Empire* (1990). Une contribution récente sur ce problème par M. Mattioli, « Roma e la Sicilia nel III sec.a.C. : Morgantina ed Entella », *Acme* 48 (1995), pp. 5–21, avec bibliographie.

[87] Cf. Sfameni Gasparro, « La Sicilia tra l'Egitto e Roma: per la storia dei culti egiziani in Italia » (1998), pp. 653–672 ; *ead.*, « I culti orientali in Sicilia : stato degli studi e prospettive di ricerca » (1999), pp. 355–380.

[88] Les sources chez P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e^ au I^er^ siècle av. J.-C.* (Paris-Nancy, 1916) ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (BEFAR 217) (Paris, 1970), pp. 457–466 ; M.-Fr. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (II^e^–I^er^ s. avant notre ère)* (Paris, 1977). Pour la diffusion du culte isiaque « dans le bassin oriental de la Méditerranée », voir Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (1973). Parmi les contributions les plus récentes sur les cultes égyptiens dans l'époque hellénistique et impériale, rappelons F. Mora, *Prosopografia isiaca*, I. *Corpus prosopographicum religionis isiacae* ; II, *Prosopografia storica e statistica del culto isiaco* (*EPRO* 113) (Leyde-New York-København-Köln, 1990), S. A. Takács, *Isis and*

Abréviations numismatiques

Arslan (1976)	E. A. Arslan, *La moneta della Sicilia antica. Catalogo delle civiche raccolte numismatiche* (Milano, 1976)
Babelon (1924)	E. Babelon, *Catalogue de la Collection de Luynes. Monnaies grecques* I, *Italie et Sicile* (Paris, 1924)
BMC Ptolemies	R. S. Poole, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, vol. 6, *The Ptolemies, Kings of Egypt* (London, 1882).
BMC Sicily	R. S. Poole, *A Catalogue of the Greek Coins. on the British Museum Sicily* (London, 1876, rist. Bologna, 1963)
Buttrey et alii (1989)	Th. V. Buttrey – K. T. Erim – T. D. Groves – R. Ross Holloway, *The Coins* (Morgantina Studies II) (Princeton, 1989)
Calciati *CNS*	R. Calciati, *Corpus Nummorum Siculorum. La monetazione di bronzo*, vol. I–III (Milano, 1983–1987)
Consolo Langher (1964)	S. Consolo Langher, *Contributo alla storia della antica moneta bronzea in Sicilia* (Milano, 1964)
Crawford *RRCH*	M. H. Crawford, *Roman Republican Coin Hoards* (London, 1969)
De Agostino (1935)	A. De Agostino, *Catalogo delle monete bronzee della Sicilia antica, delle Isole adiacenti, del Bruttium e della Campania conservate nel medagliere della R. Università di Catania*, ASSO II S., 31 (1935), pp. 136–156 et 213–219
Fiorelli (1866)	G. Fiorelli, *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Collezione Santangelo Monete greche* (Napoli, 1866)
Fiorelli (1870)	G. Fiorelli, *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Medagliere I. Monete greche* (Napoli, 1870)
Gabrici (1927)	E. Gabrici, *La monetazione del bronzo nella Sicilia antica* (Palermo, 1927)
Grose (1923)	S. W. M. A. Grose, *Catalogue of the McClean Collection of Greek Coins*, vol. I (Cambridge, 1923)

Sarapis in the Roman World (*Religions in the Graeco-Roman World = EPRO* 124) (Leyde-New York-Köln, 1995) et R. Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis* (Stuttgart, 1995), ainsi que le recueil des sources antiques de M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (Hildesheim-Zürich-New York, 1985).

[89] A. Alföldi, « Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik », *Schweizer Münzblätter* 5 (1954), pp. 25–31 ; Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World* (1995). Sur la situation du culte isiaque dans la Rome républicaine, voir aussi F. Coarelli, « Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi », dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, vol. III (Roma, 1984), pp. 461–479 ; F. Mora, *Prosopografia isiaca* (1990), vol. II, pp. 72–121.

Head *HN*^{2}	B. V. Head, *Historia Nummorum A Manual of Greek Numismatics* (Oxford, 1911^2)
Head, *Syracuse*	B. V. Head, « On the chronological sequence of the coins of Syracuse », *NC* 14 (1874), pp. 1–80
Hill (1901)	G. F. Hill, *Descriptive Catalogue of Ancient Greek Coins* (1901)
Hill (1903)	G. F. Hill, *Coins of Ancient Sicily* (Oxford, 1903)
IGCH	M. Thompson – O. Mørkholm – C. M. Kraay, *An Inventory of Greek Coin Hoards* (New York, 1973)
MacDonald (1899)	G. MacDonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection University of Glasgow*, vol. I, *Italy, Sicily, Macedon, Thrace, and Thessaly* (Glasgow, 1899)
Minì (1977)	A. Minì, *Monete antiche di bronzo della zecca di Siracusa* (Novara, 1977)
Minì (1979)	A. Minì, *Monete di bronzo della Sicilia antica* (Novara, 1979)
Naster (1959)	P. Naster, *La Collection Lucien De Hirsch. Catalogue des monnaies grecques*, vol. I–II (Bruxelles, 1959)
SNG München	*SNG Deutschland. Staatliche Münzsammlung München*, 5. Heft *Sikelia Nr. 1–872*, Berlin 1977 ; 6. Heft, *Sikelia Nr. 873–1670* (Berlin, 1980)
Schönert (1965)	E. Schönert, *Griechisches Münzwerk. Die Münzpragung von Perinthos* (Berlin, 1965)
SNG	*Sylloge Nummorum Graecorum*
SNG ANS	*SNG The Collection of the American Numismatic Society*, Part 3 *Bruttium-Sicily* I (New York, 1975)
SNG Ashmolean	*SNG Ashmolean Museum Oxford,* Part II, *Italy. Lucania (Thurium). Museum Bruttium. Sicily. Carthage* (London, 1969)
SNG Athènes	*SNG Grèce. Collection Réna H. Evelpidis Athènes*, I. *Italie. Sicile. Thrace* (Louvain, 1970)
SNG Danish Italy	*SNG The Royal Collection of Coins and Medals Danish National Museum. Italy* (West Milford, 1981)
SNG Danish. Egypt : The Ptolemies	*SNG The Royal Collection of Coins and Medal Danish National Museum. Egypt : The Ptolemies* (Copenhagen, 1977)
SNG Fitzwilliam	*SNG Fitzwilliam Museum: Leake and General Collection*, Part II *Sicily-Thrace* (London, 1977)
SNG Sammlung	*SNG Deutschland Sammlung H. v. Aulock*, I–XVIII (Berlin, 1957–1968) ; *Index Aulock* (Berlin, 1981)
SNG Sammlung Dreer	*SNG Sammlung Dreer / Klagenfurt im Landesmuseum für Kärnten*, I Teil *Italien-Sizilien* (Klagenfurt, 1967)
Svoronos (1904)	J. N. Svoronos, *Die Münzen der Ptolemäer*, vol. II (Atene, 1904)

PREDOMINANCE OF WOMEN IN THE CULT OF ISIS IN ROMAN ATHENS: FUNERARY MONUMENTS FROM THE AGORA EXCAVATIONS AND ATHENS

by

Elizabeth J. Walters

Philadelphia

The cult of Isis in Athens under Roman rule received public attention not only with her sanctuaries, but also in a more persuasive way, with grave reliefs. Along the roads leading from Athens, the "Isis" reliefs were the most impressive (fig. 1) and numerous of these traditional grave monuments, numbering 107.[1]

Predominant are women in the knotted, fringed mantle. This dress is the most recognizable costume for the goddess Isis, favored by the Greeks and the Romans. Nonetheless, the dress is not exclusive to the goddess in her homeland of Egypt, nor sufficient to identify the women on the grave reliefs in Athens as Isis. Hand-held sistrum and situla as well as the fringed mantle are borrowed from Egypt, but the arrangement of the linen mantle was nonetheless modified. The women of Athens wear an Athenian version. The fringed mantle is drawn over both, not just one shoulder, and the two ends are knotted together at the chest. With statues from the same workshops, the back also reveals that the mantle is boldly cross-draped.[2]

Critical information is provided from monuments in the Athenian Agora. From 1933–1969, the Agora Excavations found 34 "Isis" reliefs. Although broken and re-used as construction material, the Agora "Isis" reliefs preserve much of the original surface and sculptor's techniques (fig. 2). Workshops and master artists are recognized as well as a range of competent to modest works. Importantly, these

---

[1] E. J. Walters, *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis*, (Hesperia Supplement XXII), (Princeton 1988), p. 58, with one added by J. Eingartner, *Isis und Ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, (Mnemosyne Supplement 115), (Leiden 1991), n° 120 p. 154, pl. 73.

[2] See statue, Heraklion Mus. 314 pl. 12 and diagram p. 4 in Walters, *Attic Grave Reliefs*.

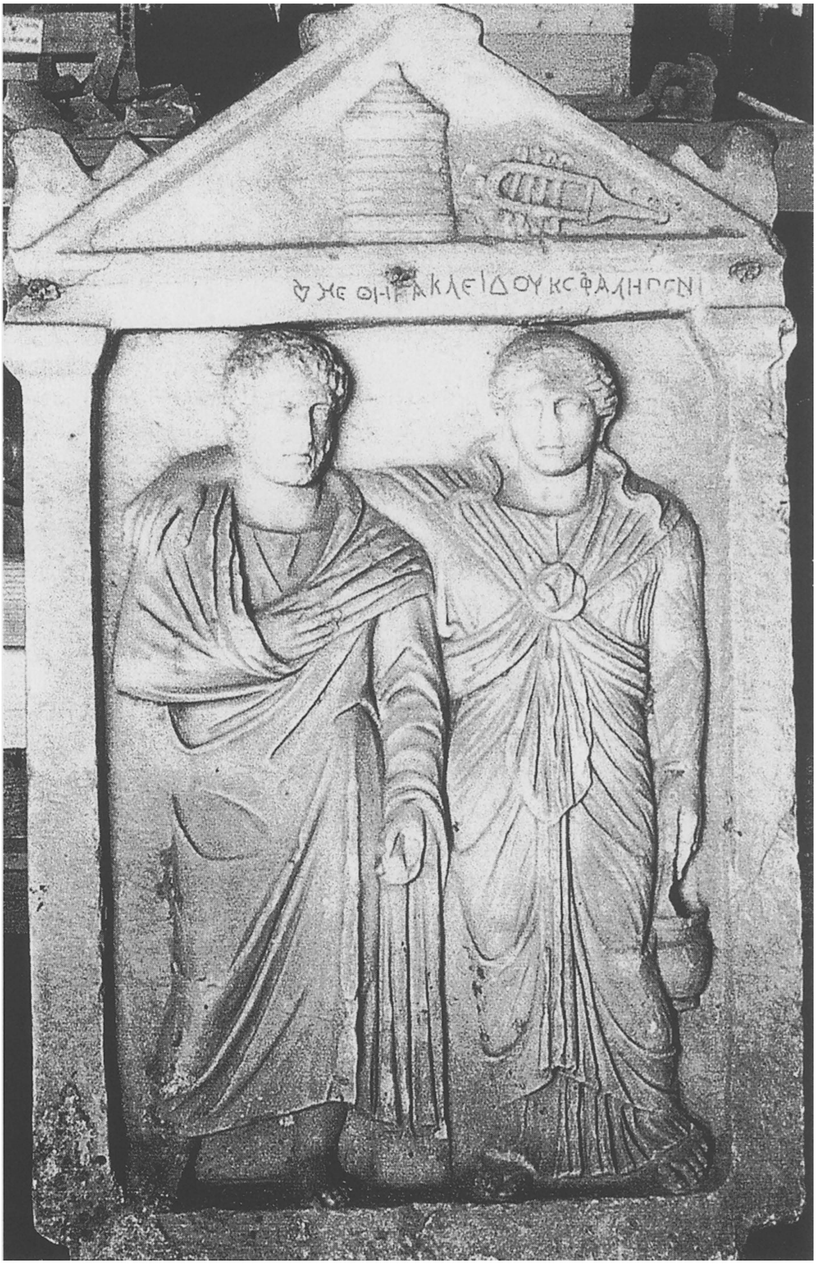

ΜΕΘΗ ΗΡΑΚΛΕΙΔΟΥ ΚΕΦΑΛΗΘΕΝ

Figure 1: Methe, Ephoria Γ.

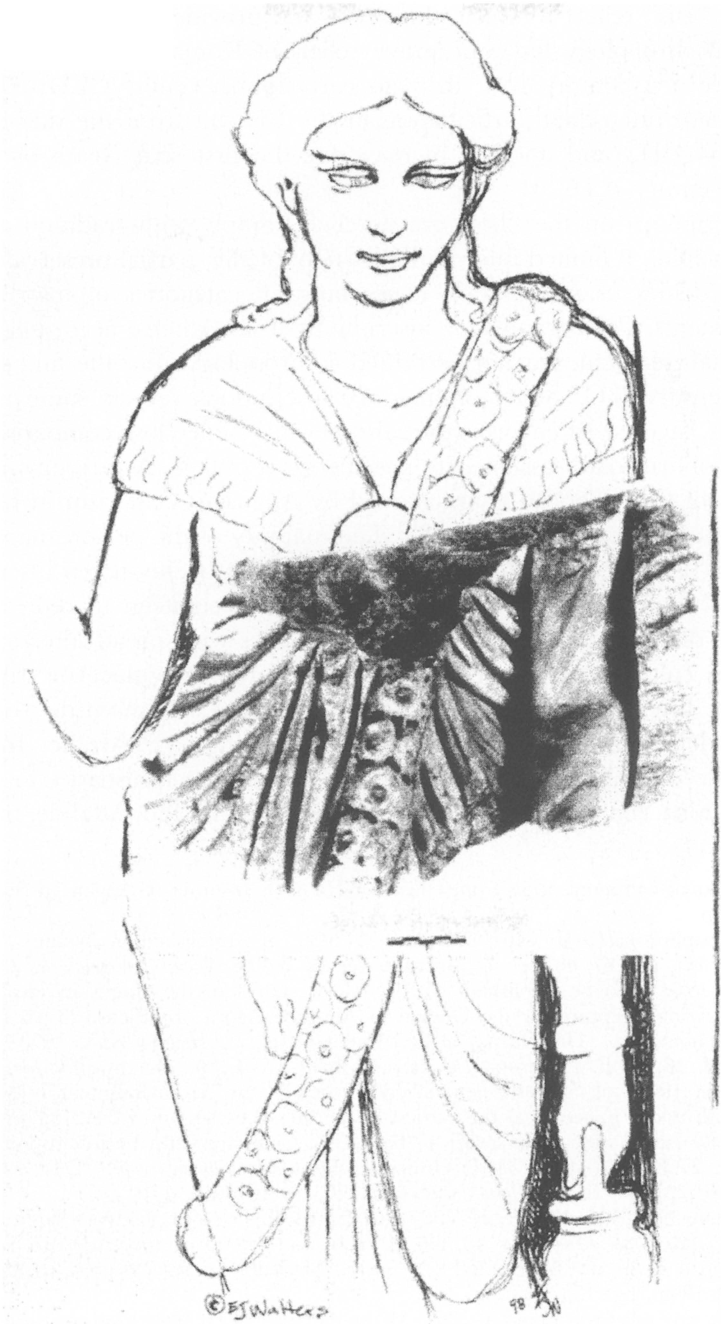

©EJ Walters
98 JN

Figure 2: Agora S 1917.

Agora "Isis" reliefs complete this series and provide for the first time a valid chronology for Attic grave reliefs of Roman date, spanning the late first century B.C. through early fourth century A.D. They document intensified participation in the Isis cult from the mid-first century A.D., and another increase for the first sixty years of the third century A.D.

Inscriptions on the "Isis" grave reliefs comply with tradition and offer helpful, if limited information. Undoubtedly, partial preservation surely denies us information concerning all categories of inscribed monuments. Paleography for inscriptions from Athens, according to Christian Habicht, has not permitted a chronology after the mid second century B.C.[3] Study of funerary inscriptions reveals some ubiquitous, favored letter forms, but also permits some close comparisons to re-confirm dates assigned to specific grave reliefs. A rare example is that of Onesiphoron characterized by Augustan classicism in both the figure and inscription (fig. 3).[4] The majority of the persons named on the "Isis" stelai are identified as citizens. Of twenty-seven inscriptions of which four are fragmentary, we have eighteen to represent twenty different places. The demotic indicates widespread interest in the Isis cult and no concentration within any given place or tribe.

It is interesting that three come from the Akamantide tribe: Aphrodeisia from Sphettos, Tiberian date (fig. 4);[5] Methe, from Kephale one hundred years later;[6] and Polla from Iphistiades in the early third century A.D.[7] Two from Sounion in the Attalide tribe

---

[3] Personal communication from Christian Habicht, Institute of Advanced Study, Princeton.

[4] Onesiphoron (*IG* II^2 7467, Athens NM 3036, first published by Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 67–68; see L. Bricault, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques* (*RICIS*), to be published, n° 101/0234) shares in the Augustan idealism characterizing sculpture for the Odeion of Agrippa, Agora of Athens, 23–13 B.C. (H. A. Thompson, "The Odeion in the Athenian Agora", *Hesperia* XIX (1950), pp. 88–89 pl. 48; E. B. Harrison, *The Athenian Agora XI: Archaic and Archaistic Sculpture* (Princeton 1965), pl. 59); and general proportions in the Agora fragmentary grave relief with nodus hairstyle, at the earliest of the 30's B.C. (Agora S 2443, first published in Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 69 n. 17). Compare with the inscription for Megiste, 27 B.C., *IG* II^2 4714; P. Graindor, *Album d'Inscriptions attiques* (Paris 1924), cat. n° 3 p. 13 pl. II; *id.*, *Athènes sous Auguste* (Cairo 1927), p. 170.

[5] Athens NM Θησ. 140, *IG* II^2 7507, *RICIS* 101/0235; to be discussed later, and Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 48, 69, pl. 6a,b; mid-second century A.D. proposed by Eingartner, *Isis*, n° 119, pp. 153–154; see R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis* (Leipzig 1995), fig. 159.

[6] This new relief was found in 1967: Methe daughter of Herakleidos from Kephale; first published by Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 50 n. 151, 76 pl. 23; *RICIS* 101/0240.

[7] Agora I 4776: B. D. Meritt, *Hesperia* XXVI (1957), n° 82 p. 221, pl. 57;

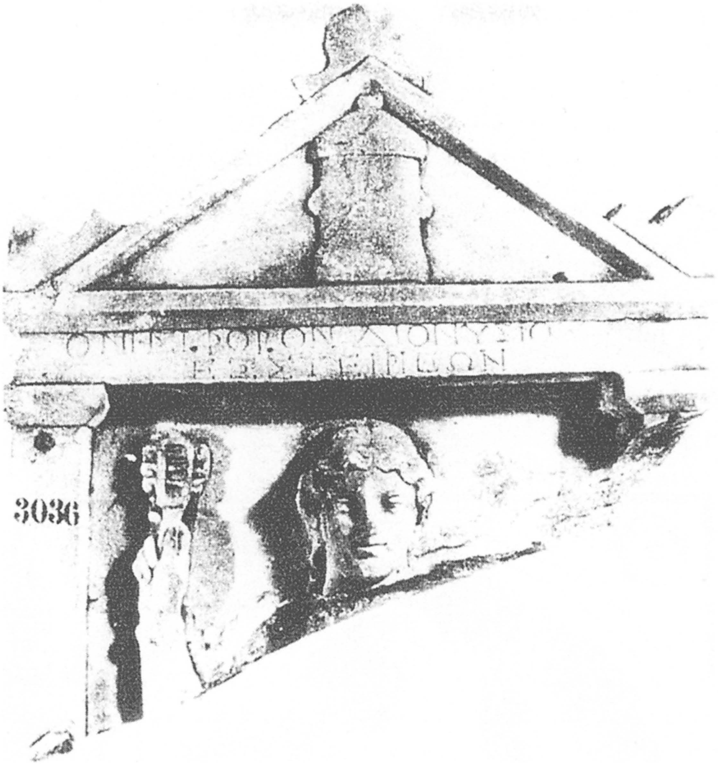


Figure 3: Onesiphoron, Athens NM 3036.

are separated by seventy years: Lamia Viboullia of early Antonine date,[8] and Epaphroditos of the early third century A.D.[9] Two masterful "Isis" reliefs come from Oa in the Pandiotide tribe, separated by fifty years: Agathostratos of the Flavian period[10] and Alexandra (fig. 6) of late Hadrianic date, 130's A.D.[11] More than one hundred

---

D. Bradeen, *The Athenian Agora* XVII *Inscriptions: the Funerary Monuments* (Princeton 1974), n° 162; Walters, *Attic Grave Reliefs*, n° 22 p. 105 pl. 38; *RICIS* 101/0246.

[8] Piraeus Mus. 1160, *IG* II^2 7441; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 47, 78 pl. 27; *RICIS* 101/0242; first assigned to this time by E. Rosenbaum, *A Catalogue of Cyrenaican Portrait Sculpture* (London 1960), p. 98 pl. 76, 3; Eingartner, *Isis*, n° 118 p. 153 pl. 72.

[9] Athens EM 9730, *IG* II^2 7431; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 49 n. 138, 83, 107 pl. 36d; *RICIS* 101/0250.

[10] Kerameikos P278, *IG* II^2 5403; H. Riemann, *Kerameikos* II*: Die Skulpturen* (Berlin 1940), n° 57 pl. 24; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 49 n. 138, 72 n. 59 pl. 15a; Eingartner, *Isis*, n° 106 p. 147 pl. 66; *RICIS* 101/0237.

[11] Athens NM 1193; *IG* II^2 6945; assigned to Hadrianic period first by A. Muhsam, "Attic Grave reliefs of the Roman Period", *Berytus* 10 (1952), pp. 61, 79 pl. 14, 2;

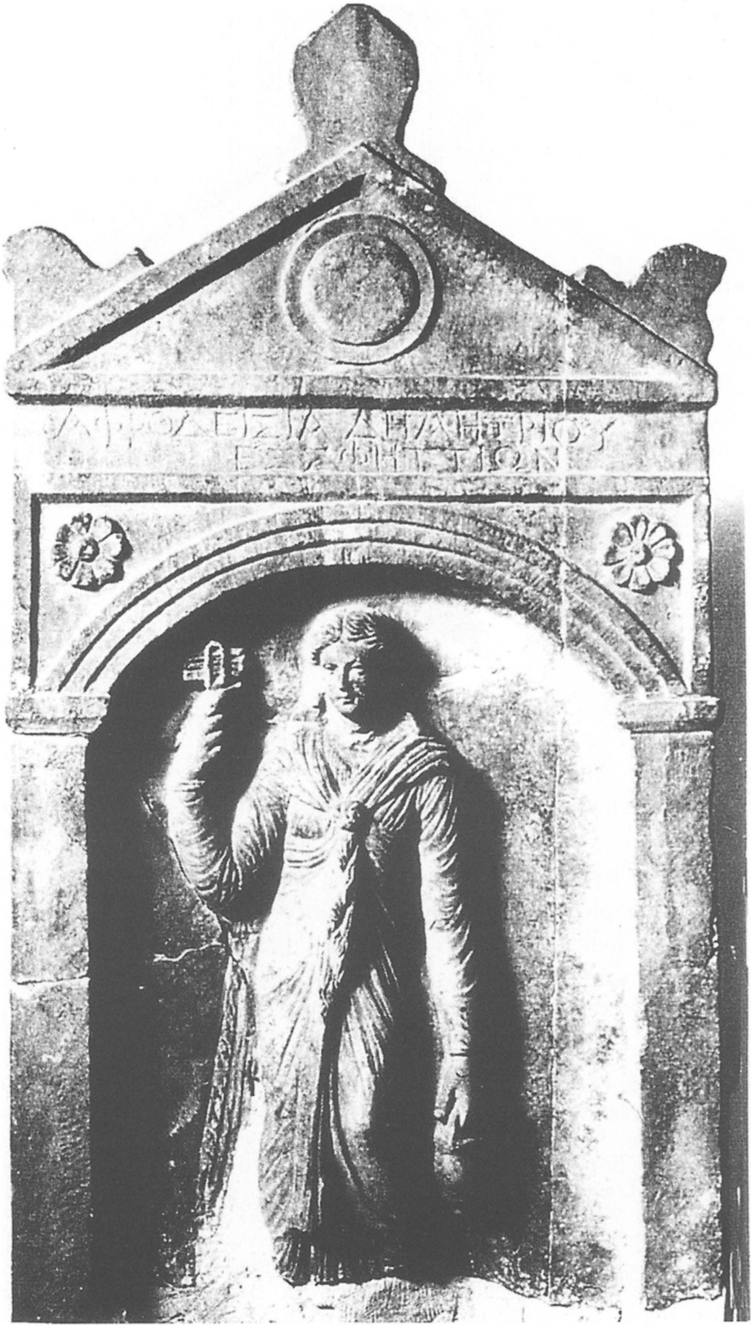

ΑΦΡΟΔΕΙΣΙΑ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Figure 4: Aphrodeisia, Athens NM θησ. 140.

years later is the third from this tribe: Polla from Besa.[12] Only the two from the Antiochide tribe are close in time. They are again masterful works, but represent different demes: Mousaios of Alopeke in early second century A.D.[13] and Meilesia of Anaphlysia (fig. 5) in the 120's A.D.[14] In addition, prosopographical references when measured with the quality of the monument strengthen the possibility that we have a few aristocratic families represented: Aphrodeisia of Sphettos, Mousaios and Amaryllis of Alopeke, Attikos of Phlya (fig. 5b), and Lamia Viboullia of Sounion. It is not understandable that only a few were chosen by Ladislav Vidman, Françoise Dunand and Susan Heyob to form conclusions concerning the cult of Isis in Athens.[15]

As in earlier times, one may suggest that man and woman may represent man and wife, but this appears to be not often stated. Definitely the accompanying inscription tells us that Sosipatros (*IG* II^2 12726; *RICIS* 101/0901) is shown with his wife Ep[it]eugma as does Aphelia with her husband (*IG* II^2 10181; *RICIS* 101/0601). Agathostratos son of Demetrios is the father of Ma on a relief from the Kerameikos (*IG* II^2 5403; *RICIS* 101/0237), while the old Mousaios from Alopeke is the brother of Amaryllis (*IG* II^2 5568; *RICIS* 101/0238).

With regard to prosopography, the "Isis" funerary reliefs may bear inscriptions of individuals known from other monuments. Simone Follet warns us to remember that these references remain a possibility unless confirmed by data concerning family stemma and generations.[16] Her warning is well advised, but we should also consider the merits of individual monuments. I continue to evaluate information

---

K. Parlasca, "Ein Isiskultrelief in Rom", *RömMitt* 71 (1964), p. 201 pl. 57; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 75–76 pl. 24 a, b; Eingartner, *Isis*, n° 114 pl. 70; R. Merkelbach, *op. cit.* n. 5, fig. 158; Cat. *Iside il Mito il Mistero La Magia* (Milan 1997), p. 570 n° VI.32 (ph); *RICIS* 101/0239.

[12] EM 9706, *IG* II^2 5909; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 107 n. 116; *RICIS* 101/0253.

[13] Athens NM 1233, *IG* II^2 5568: assigned this date first by Muhsam, *op. cit.* n. 11, pp. 57, 68, 71 pl. 12; Walters, *Attic Grave reliefs*, pp. 50, 74 pl. 19; a decade earlier to Eingartner, *Isis*, n° 104 pl. 65; *RICIS* 101/0238.

[14] Mantua inv. 6677, *IG* II^2 7667; Attikos's inscription survived the re-use of this relief originally inscribed to Meilesia and some companion; see discussion latter concerning prosopography. See *RICIS* 101/1001.

[15] L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (= *SIRIS*), (Berlin 1969) and *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, (Berlin 1970) (employed four); F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*. II (= EPRO 26), (Leiden 1973) (made a chart of 20); S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman Period* (= EPRO 51), (Leiden 1975) (employing Vidman's data).

[16] S. Follet, *Athènes au II^e et au III^e siècle. Etudes chronologiques et prosopographiques* (Paris 1976), p. 8.

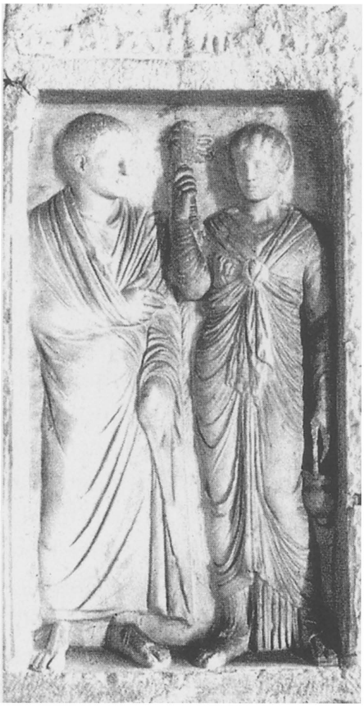


Figure 5: Attikos, Mantua 6677.

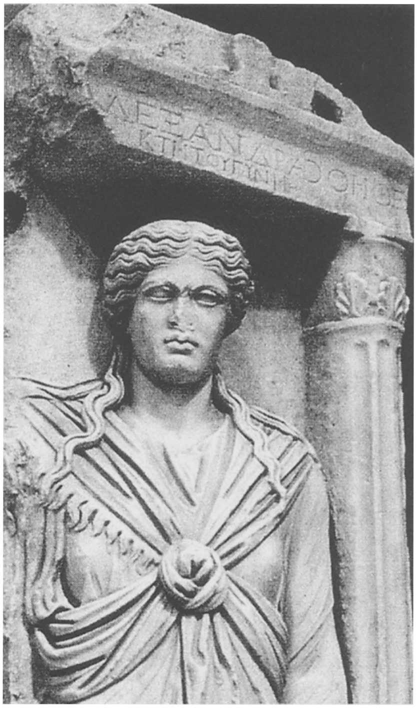


Figure 6: Alexandra, Athens NM 1193.

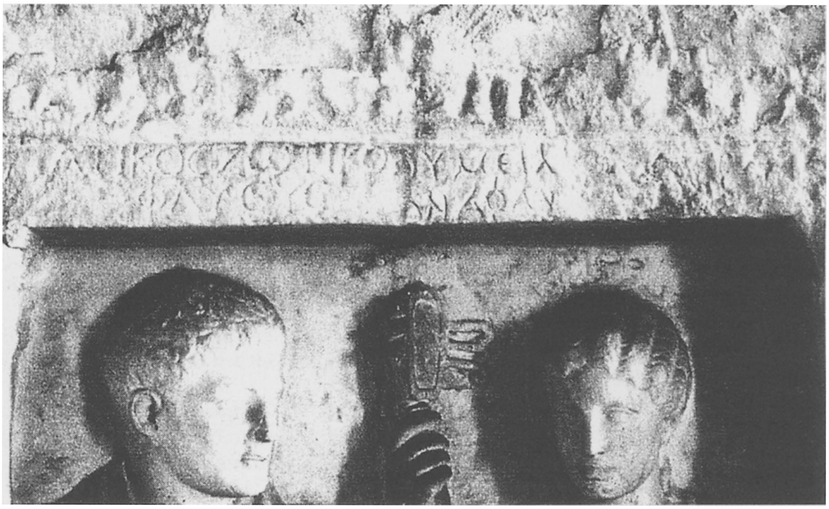


Figure 5b: Attikos Mantua 6677.

concerning the "Isis" reliefs with visual evidence from the monument and its peers. It is interesting that Follet does suggest historical connections for one inscription from this most impressive series of grave reliefs of Roman date in Athens, the "Isis" reliefs. She cites the ephebe Patron son of Zotikos, A.D. 164/5 (*IG* II^2 2069, 29) as related to Attikos (fig. 5) on the Mantua "Isis" stele.[17]

Names popular in a given period or significant names in the second century A.D. such as Attikos and Viboullia occur on two significant "Isis" reliefs, which do belong to that century.[18] Roman names may also indicate socially adept families, or persons who earned Roman citizenship, emulated or sought connections with Romans or the elite. Two of the women honored on these "Isis" gravestones are named Polla, a version of Paula. Polla labelled "daughter" of Zoilos from Iphistiades was the figure on the right side of a two-figure relief, early third century A.D. (*RICIS* 101/0246; cf. *supra* n. 7). A single figure relief preserved as a pediment in the Epigraphical Museum, Athens, names Polla from Besa, possibly of the 260's A.D. (*IG* II^2 5909; *RICIS* 101/0253).

The Roman name of Sempronius suits the dignified man on the "Isis" relief in the British Museum.[19] Sempronius, son of Niketes stands on the right with Agathemeris daughter of Aphrodeisios, both from Kollytos. Johannes Eingartner interprets the woman as his mother.[20] The unusual ΣΗ with her name may have been intended for the rare inclusion of her age as ZH, or an unknown abbreviation which at first glance reminds me of Sempronius. Although Paul Graindor placed this relief to the beginning of first century A.D. and Johannes Eingartner offered a date one hundred years later,[21] several "Isis" reliefs from the Agora Excavations are related to this relief of Agathemeris and Sempronius and place this group in the late second century A.D.[22] The designation of "late" is appropriate as these

---

[17] *Ibid.*, p. 223.

[18] *Viboullii*: M. Wolloch, *Roman Citizenship and the Athenian Elite A.D. 96–161* (Amsterdam 1975), pp. 116–123; recent studies on the *Viboullii* of Corinth, Athens and Thespiae include M. M. Kokolakis, *Praktika tou Δ'Diethnous Synedriou Peloponnesiakon Spoudon, Korinthos 9–16 Sept. 1990*, vol. 1 (Peloponnesiaka Suppl. 19), (Athens 1992), pp. 241–256; and A. Spawforth, *Epeteris tes Hetaireias Boiotikon Meleton* 2, 1995, pp. 469–476.

[19] London B.M. 630, *IG* II^2 6498; Wolloch, *ibid.*, p. 100, follows Kirchner by citing it at the beginning of the second century A.D.; *RICIS* 101/0245.

[20] Eingartner, *Isis*, n° 109 p. 149 pl. 69.

[21] *Ibid.*; Graindor, *Athènes sous Auguste*, p. 206 n. 7.

[22] Agora S 2544: Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 80–81, 102 n° 18 pl. 33; the

Late Antonine works, readily identifiable as products from one and the same workshop, are harsh over-elaborations of the "Isis" drapery, which in the preceding period, the 160's A.D., was naturalistic and very three-dimensional.

Sosibia, the daughter of Eubios from Kephisia (fig. 7), has generally been assigned to the second century A.D.[23] She is an excellent representative of the Middle Antonine "Isis" reliefs but two Agora fragments surpass Sosibia. Agora S 754 (fig. 8) is more emphatically three-dimensional with the right arm nearly carved free from the relief and Agora S 1980 has masterfully rendered the fringed mantle for a rare figure of life size.[24] The naturalism of figure, stance, textures, and weighted fall to the drapery characterize the best sculpture from Athens and Rome from this period.[25]

Prosopographical references have not as yet been found for Sempronius or Sosibia. Their reliefs in quality suggest a clientele aware of the impressiveness of the chosen monuments. Neither is the most innovative of their group but each has features tailored to the owner, such as Sosibia's fashionable hairsyle worn by the Antonine court.[26] Like Alice Muhsam,[27] I find the relief of Sempronius unusual for the pronounced opposition of the figures, turning each away from one other. Hence, the "Isis" reliefs individually offer us evidence of the owner and artist's interests.

---

larger and more impressive example is preserved in two pieces, Agora S 261 and 1584 (n° 17 p. 102 pl. 33).

[23] Boston MFA 1971.209, *IG* II^2 6441, *RICIS* 101/0244: s. med. II p. (Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 79–80 pl. 30); c. 100 A.D. (C. Vermeule, *MFA Annual Report 1970–71*, pp. 34–36; M. Comstock and C. Vermeule, *Sculpture in Stone* (Boston 1976), n° 276 pp. 172–173); 130 A.D. (Eingartner, *Isis*, n° 111 p. 150 pl. 69).

[24] Agora S 754 and Agora S 1980: Walters, *Attic Grave Reliefs*, n^{os} 15.16 pp. 80, 101–102 pll. 29–30.

[25] Portrait of Lucius Verus, Athens NM 3740 (M. Wegner, *Die Herrscherbildnisse der antoninischer Zeit* (Berlin 1939), pl. 45) and grave relief of brothers Eukarpos and Philoxenos, Athens NM 1243, *IG* II^2 9599; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 80 n. 86 pl. 32); statue of Faustina the Younger, Vatican Cortile del Belvedere 936 (H. v. Heintze, *Roman Art* (New York 1972), pp. 156, 165, fig. 153)

[26] Sosibia, Boston MFA 1971.209, shares in the compact head and low framing hair of Melitene, dated to A.D. 163/4, Louvre 3068 (*IG* II^2 2887; Follet, *op. cit.* n. 16, pp. 213–214; H. Jucker, *Das Bildnis im Blätterkelch* (Olten 1961), pp. 91–98 n° 54, pl. 38). Hairstyle of Sosibia belongs to 160's–170's A.D. and has the folded, deep waves found on Antonine princesses Lucilla and Crispina (Wegner, *op. cit.* n. précédente, p. 74 Rome, Mus. Naz. 800 pl. 57) and statue in Athens, NM 1647; portrait from Chersonessos, Crete (St. Marinatos, "Γλυπτα δε Χερσονεσσω", *ArchDelt* 1933–15 p. 68 fig. 28).

[27] Muhsam, *op. cit.* n. 11, p. 84.

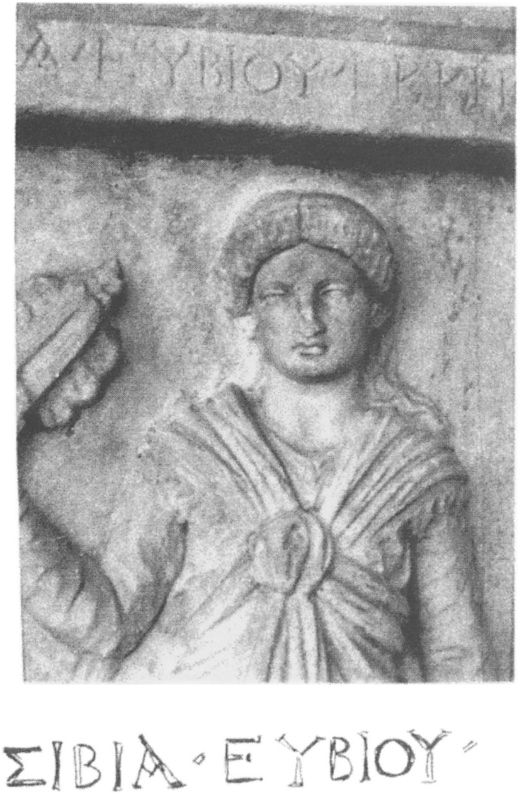

ΣΙΒΙΑ · ΕΥΒΙΟΥ

Figure 7: Sosibia, Boston MFA, 1971.209.

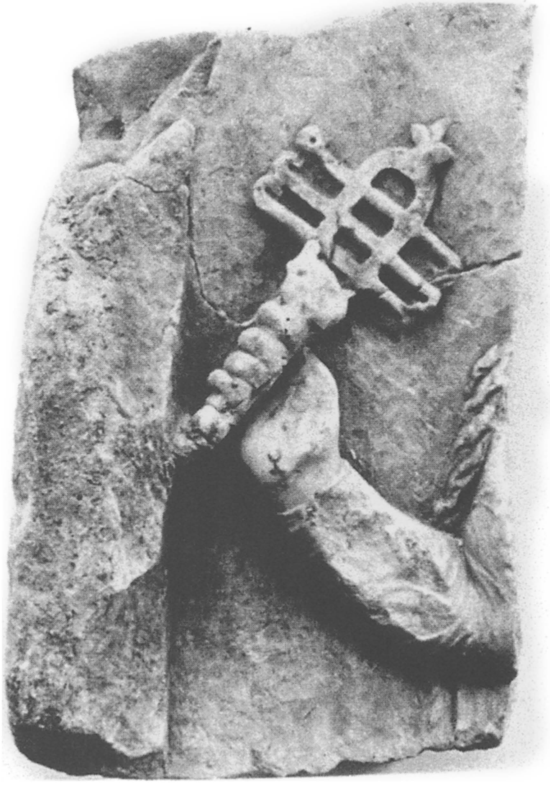


Figure 8: Agora S 754.

Prosopography permits the identification of three "Isis" reliefs that may have members in their families as prestigious ephebes: Kallo, Attikos and Elate. The Flavian "Isis" relief names Kallo, daughter of Achilles from Eupyrides (*IG* II^2 6148; *RICIS* 101/0236), who may be related to the later ephebe Achilles son of Euphrosynos from this deme, 155/6 A.D. (*IG* II^2 2068,40).[28] Among several reasons for the date in the decade of 70's–80's A.D., the face of her companion, Synpheron, was one of the few attempts at age among these "Isis" reliefs and is strikingly similar to contemporary, imperial portraits, while Kallo wears the rare coiffure of the Flavian princess Julia Titi.[29]

Among the Hadrianic "Isis" reliefs, 120's–130's A.D., two may also have younger family members as ephebes. Attikos on the exceptional relief in Mantua (fig. 5) has three possible descendants. Simone Follet cited ephebe Patron son of Zotikos from Phlya, A.D. 164/5 (*IG* II^2 2069, 29).[30] Two others, overlooked by Follet, may be Athanagoros, son of Attikos, ephebe in A.D. 144/5–148/9 (*IG* II^2 2051, 35), and Epigonos, son of Attikos, as trainer in the catalogue of Ephebes in A.D. 155/6 (*IG* II^2 2068, 66).[31] The woman on in the dress of Isis on the relief of Epigonos and Elate may have been more important than her probable husband as she may be related to the later generation ephebe Menodoros, son of Glykon, A.D. 145/6 (*IG* II^2 2052, 37).[32]

Lamia Viboullia in the dress of Isis is the noticeable figure on a tail stele in Piraeus Museum employing the attendant maid with jewel box, common on Attic grave reliefs of the fourth century B.C.[33]

---

[28] Athens, Ephoria Γ (Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 49, 72 pl. 13) was first published by A. Conze, *Die Attischen Grabreliefs* (Berlin 1922) IV, n° 2077; Kirchner (*IG* II^2 6148) refers to this person in the ephebic catalogue, *IG* II^2 2068, 40, A.D. 155/6 (Follet, *op. cit.* n. 16, p. 213).

[29] His face, now missing (O. Alexandri, *ArchDelt* B' 22 (1967) p. 37 pl. 65) did resemble a care-worn face of Titus, Athens NM 4915 (A. Stavrides, "Zwei Porträts des Kaisers Titus im Nationalmuseum zu Athen", *RömMitt* 85 (1978), p. 478 pl. 155), and especially Vespasian in Copenhagen, Glyp. 2585 (G. Daltrop *et al.*, *Die römischen Herrscherbildnisse* II: *die Flavier*, (Berlin 1966), p. 10 pl. 3); Julia Titi, Mus. Naz. Rom. 8635 (Daltrop *et al., op. cit.*, p. 118 pl. 42); Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 72 pl. 13; a Flavian date is also supported by Eingartner, *Isis*, n° 105 p. 147 pl. 66.

[30] Follet, *op. cit.* n. 16., pp. 81, 221, 223.

[31] *Ibid.*, p. 79 n. 5: second quarter 2nd century A.D. (*IG* II^2 2051, 35); and Epigonos, son of Attikos in A.D. 155/6 (*IG* II^2 2068, 66; *ibid.*, pp. 81 for date and 99).

[32] *Ibid.*, p. 210 n. 3 for date.

[33] Piraeus Mus. 1160. She belongs with Agora 428, S 1728, S 2393 and Athens NM 1249: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 77–78 pll. 26–28 and is discussed pp. 47, 49, 55; the maid occurs on numerous classical grave reliefs from Athens, but was interpreted as cult attendant by Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 149.

Beyond the favorable associations of her prestigious name echoing possibly Viboullia Alcia, the mother of Herodes Atticus, Lamia Viboullia belongs with a number of "Isis" reliefs of 130's–140's A.D., which Elizabeth Rosenbaum was first to associate with the statues of empress Faustina the Elder in this dress for the Isieion at Cyrene.[34] Lamia Viboullia is the daughter of Philokratos of Sounion who may be grandfather and forebearer to the prytanis, Eukarpos son of Philokratos from Sounion, A.D. 180 (*IG* II^2 1794).[35]

The only impressive three-figure relief from Roman Athens is the "Isis" relief that names the aged man Mousaios, son of Antipater from Alopeke and Amaryllis, the daughter of Antipater of Alopeke while omitting the woman on the right (*IG* II^2 7441; *RICIS* 101/0238). They may well belong to the family whose later generation included Antipater, son of Mousaios, who was ephebe, A.D. 110 (exactly contemporary with this grave relief).[36] Antipater had an exceptional career and later held two high offices, prytanis in A.D. 135/6 and agoranomos in A.D. 154/5.[37] The Trajanic date of the grave relief is based on distinctive features such as the dense composition as found on the ephebic relief of A.D. 115/6, the resemblance of Mousaios with the portrait of cosmete Heliodoros of that decade,[38] and the obvious, drilled coiffure on the woman on the right, popular in late first and early second centuries A.D.[39] The grave relief awards emphasis to Amaryllis in the "Isis" dress who occupies center position and frames her inscription in a Roman manner, *tabula ansata*. Two fragments from the Agora excavations reveal that lifesize figures of the same high quality were also made in this workshop. Hence, this family chose not the largest size but obtained or dictated a handsome group image at 2/5th lifesize. Possibly the father of the successful Antipater was honored here with deference to his sister Amaryllis.

---

[34] Woloch, *op. cit.* n. 18, pp. 116–123 and 122 citing Lamia Viboullia; first recognized as early Antonine by Rosenbaum, *op. cit.* n. 8, p. 112 pl. 76, 3 and the statues n^{os} 61–62 p. 49 pl. 40; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 78–79 pl. 27; same stylistic date, Eingartner, *Isis*, n° 118 p. 153 pl. 72.

[35] Muhsam, *op. cit.* n. 11, pp. 5, 15: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 47, 49; for the date of the inscription, see Follet, *op. cit.* n. 16, p. 78.

[36] Athens NM 1233; assigned this date first and associated with this ephebe by Muhsam, *op. cit.* n. 11, pp. 57, 68, 71 pl. 12: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 50, 74 pl. 19; ephebe *IG* II^2 2020, 26 in the first quarter of second century A.D.: Follet, *op. cit.* n. 16, p. 205 for date. Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 147, to second half of the second century because of interpreting Mousaios' father as the ephebe in 110 A.D., pl. 8.

[37] Prytanis, Mousaios son of Antipater in Agora I 932, 20 (J. A. Notopoulos, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 18 (1949) p. 13; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 304) first associated with this gravestone by J. H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 11 (1942) p. 43; Agoranomos *IG* II^2 3391, 3 (B. D. Meritt, *Prosopographical Index at the Institute for Advanced Study, Princeton*; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 213).

[38] Athens NM 1469, *IG* II^2 2017: E. Lattanzi, *I ritratti dei Cosmeti nel Museo Nazionale di Atene* (Rome 1968), p. 80 pl. 35,b; Cosmete Heliodoros, *IG* II^2 2021, A.D. 113/4–124/5 (Lattanzi, n° 2, p. 34 pl. 2; Follet, *op. cit.* n. 16, pp. 202–203 for date).

[39] Flavian-Trajanic hairstyle in Athens: see camillus with this hairstyle, Eleusis (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2133: Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 74 pl. 19b; G. Daltrop

It is not surprising that another masterful "Isis" relief, that of Aphrodeisia of Tiberian date (fig. 4) may well belong to the daughter of Demetrios of Sphettos who served as Thesmothete, high official at the beginning of the first century A.D.[40] By quality of the relief figure and possible importance of her father, Aphrodeisia's relief merits its location, albeit re-used as cover-slab for H in grave plots of Roman date, 2nd–3rd cent. A.D. along current Triptolemos and Hiera streets in Athens.[41] This was near the ancient sacred way to Eleusis and southwest of the ancient. If we consider that the figure height is half lifesize, c. 0.70 m., then the impressive "Isis" reliefs of grander scale and higher quality may also belong to important families.

Alexandra daughter of Alexandros of Oe, wife of Ktetos (fig. 6) was found in the Kerameikos in 1870.[42] This "Isis" relief of Alexandra was found in a prestigious location along with the handsome relief of Mika and Dion, late fifth century B.C.[43] I suspect that it was the beauty of and possible original use of these monuments in this cemetery that had long preserved these majestic reliefs, although finally Alexandra was used like the relief of Mika and Dion to serve as cover-slabs in grave A. In particular the majesty of the "Isis" figure

---

et al., *op. cit.* n. 23, pll. 53–57; Heintze, *Gymnasium* 76 (1969) p. 373). This relief of Mousaios has been suggested as belonging to A.D. 80–90: Eingartner, *Isis*, n° 104 p. 146 pl. 65

[40] Athens NM Θησ. 140, *IG* II^2 7507; *RICIS* 101/0235; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 296 for the thesmothete Demetrios at the beginning of the first century A.D. (*IG* II^2 1729, 3); A.D. 150–170 to Eingartner, *Isis*, n° 119 pp. 155–156 pl. 74, without prosopography or support from related monuments such as the stele of Nike, Athens NM 2558, *IG* II^2 9803: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 49, 69 pl. 6; R. Merkelbach, *op. cit.* n. 5, fig. 159

[41] Kerameikos along the Sacred Way: N. Kyparissis, "Εξ Αθηνων και Αττικων", *ArchDelt* 10 (1926), pp. 69–70 fig. 12; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 36.

[42] Athens NM 1193, *IG* II^2 6945; C. Curtius, "Der attische Friedhof vor dem Dipylon", *Arch Zeit* (1872) pp. 17–18; *RICIS* 101/0239.

[43] Athens NM 765; *IG* II^2 12129; B. Vierneisel-Schlorb, "Drei Neue Grabreliefs aus der heiligen Strasse", *AthMitt* 83 (1968), p. 100 pl. 35; K. Friis Johansen, *The Attic Grave reliefs of the Classical Period* (Copenhagen 1951), p. 38 fig. 19.

of Alexandra of 5/6th lifesize may well have fostered interest in retaining her part of this monumental two-figure stele, well-preserved in spite of the final re-use as a tomb cover. I suggest that the unusual name of her husband Ktetos meaning 'acquired or desired,' related to Kteta meaning 'female slave',[44] should not be a name of a citizen nor an aristocrat. We may therefore have a relief honoring the wife of a wealthy freedman.

Competitive in size, execution and visual impact, the "Isis" reliefs demand attention. Several masterful works exist in each of the three centuries of production. If we look at the examples from the 120's–130's A.D., Hadrianic in date, they have a surprising range in size from the impressive Alexandra at 5/6th lifesize to Methe at 2/3 (fig. 1), Agora S 437 of half lifesize and Elate of 1/3 lifesize.[45] The stele of Attikos in Mantua (fig. 5) is early Hadrianic because of the close comparison with Agora S 437. Both share in slender figures with weighted hip-stance as seen on ephebic decree relief of A.D. 120[46] and their taut arrangement of the fringed mantle has been overemphasized in Alexandra (fig. 6), long recognized as an excellent example of late Hadrianic classicism. Methe's permits us to reconstruct Alexandra's stele as a possible two-figure relief.[47] High standards for imperial art are met in these reliefs except the heavily rasped Epigonos and Elate.

I must reiterate how important the Agora reliefs are in completing the "Isis" reliefs as a chronological series, and yet revealing the divergent ways to emphasize the woman in the "Isis" dress. Agora S 1917 (fig. 2) with rare rosette garland is from a figure 5/6th lifesize, towering over her peers. This relief was helpful to the identification of a set of "Isis" stelai of the early third century A.D. from a workshop, surprisingly consistent in quality regardless of figure size (1/3 lifesize Athens NM 1214; 1/2 lifesize, Agora I 4776 and Athens NM Απο. 234).[48] In many respects, they should be contemporary with ephebic decree relief of A.D. 211–212 (Athens NM 1485), and yet the Agora torso S 1917 is the work of a master sculptor, capable of carving fine statues on a large scale.[49] This workshop and other "Isis" reliefs are an excellent measure of sculpture made in Athens and compete well with the best made for Roman imperial use.

---

[44] *Ktetos* and *kteta* (feminine) as defined in H. G. Liddell and Scott, *Greek-English Lexikon* (Oxford 1972).

[45] Athens NM 1193, *IG* II^2 6945; Methe Ephoria Γ 1160; Epigonos and Elate, Athens NM 1308, *IG* II^2 6485; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 75–77 pll. 22–25 and n° 9 (S 437). Muhsam, *op. cit.* n. 11, pp. 61, 84, 96, Dunand, *op. cit.* n. 15, II, pp. 145–146 pll. 1, 7 and Eingartner, *Isis*, n^{os} 112, 114 pl. 70, recognize Alexandra, Epigonos and Elate as Hadrianic. See *supra* n. 11 for other references.

[46] Ephebic decree relief, EM 10040, *IG* II^2 2018 (Follet, *op. cit.* n. 16, p. 204); Mantua 6677, *IG* II^2 7667; 100 A.D. to Eingartner, *Isis*, n° 108 pp. 148–149; M. Borla, in *Iside* (Milan 1997) n° V.110 p. 466; to 120's A.D., Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 75–77, 97 pll. 22–25 and n° 9 (Agora S 437).

[47] Methe Ephoria Γ 1160: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 76–77 pl. 23.

Among the single figure reliefs, the woman in the dress of Isis commands our attention. Six are of life size, the largest size and rare after the fourth century B.C. Bold in relief, women of 5/6th lifesize in the "Isis" dress surpass the majority of gravestones from Roman Athens in quality and visual impact. Masterful works exist among the smaller reliefs.

This is not a simple developmental series. The Agora reliefs have helped to establish that there are several trends within each century and within each decade of the second and third centuries A.D. The third century is the period of greatest variety and intensified production with 4–5 "Isis" stelai per decade up through the 260's A.D. The masterpiece of this century is Acropolis 3194, of lifesize, influencing even simplistic works such as Agora S 2900.[50] Bold contrasts and decorative drapery also mark Agora S 2280 and Trieste stele as impressive competitors of the 240's A.D.[51] The Agora S 2280 (fig. 9)

---

[48] Walters, *Attic Grave Reliefs*, n° 23 (Agora S 1917) pp. 82–84, 104–106 pl. 39, and pll. 35–39 with Athens NM 1214: Sophia and Eukarpos, *IG* II^2 6311, *RICIS* 101/0247; Athens NM 1223: Soterionos, *IG* II^2 12752, *RICIS* 101/0248; Athens Απο. 234 (unpublished) and Agora I 4776 (n° 22), *RICIS* 101/0246.

[49] Sophia and Eukarpos was assigned to the first century A.D. by Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan* (Cairo 1931), p. 203 n. 2, retained by Dunand, *op. cit.* n. 15, II, p. 146, pll. 5–6; A. Stavrides, *Archaiognosia* 2 fasc. 2 (1981), pp. 167–168; 70–90 A.D. for Sophia and Eukarpos (Eingartner, *Isis*, n° 100 p. 144 pl. 63) and 60–90 A.D. for Soterionos (his n° 103 p. 146 pl. 65). Any date in the first century A.D. is untenable owing to the close comparison with ephebic decree relief, Athens NM 1485, *IG* II^2 2208: E. Lattanzi, *op. cit.* n. 38, pp. 81–82, pl. 32; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 104; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 84.

[50] Acropolis Mus. 3194: O. Walter, *Beschreibung der reliefs im Kleinen Akropolismuseum in Athen* (Vienna 1923) but published upsidedown, perhaps that is why it is omitted by Eingartner. Athens NM 3256 is a delicate version while two Agora reliefs at one third lifesize are coarse versions of the handsome Acropolis "Isis" relief: Agora S 2900 and S 434, carved into former columnar grave monuments; Walters, *Attic Grave Reliefs*, n^{os} 28–29 pp. 86, 108–109 pl. 45 and pll. 43–46.

[51] Trieste, Mus. Civ. 2214 of 5/6ths lifesize; G. Pesce, *Il Libro dei Sfingi* (Caligliari 1977), n° 87; M.-C. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique*. I (= EPRO 61) (Leiden 1977), p. 163 pl. 81; 180 A.D. to Eingartner, *Isis*, n° 124 pp. 156–157 pl. 75; the Trieste relief closely resembles figures on the

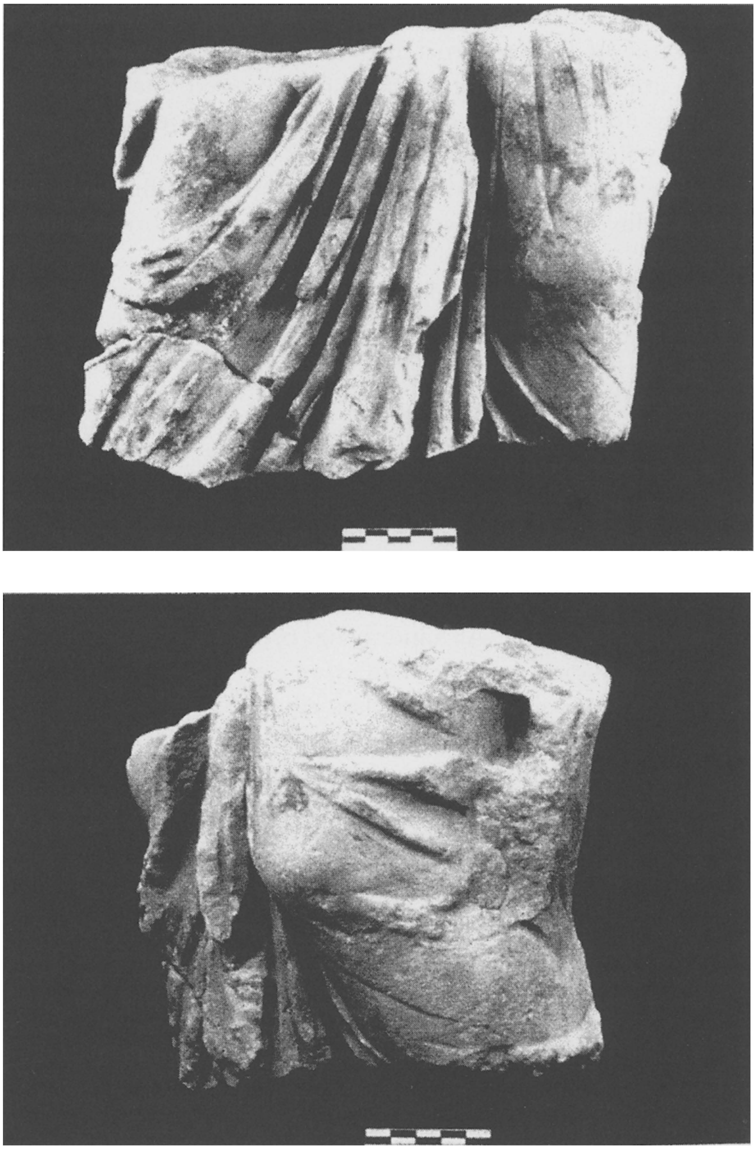


Figure 9: Agora S 2280.

nearly frees the figure of two-thirds lifesize from the background and appears as if her legs jut through and free of the sweeping drapery. This Agora relief secures a date for this group by the reliance on the same tension between drapery and bold pose as employed in the Piraeus statue of the emperor Balbinus, A.D. 238.[52] Interesting, the Trieste figure long appealed to the public; re-used, she was inscribed by her legs to our right to the muse Erato.[53] Some of the "Isis" reliefs were judged worthy of surprising longevity. The quality of many of these reliefs also draws attention to the likelihood that those of high quality and the few also with possible historical references merit serious consideration.

The few instances of possible connections to persons known on civic monuments suggest that the best of the "Isis" reliefs also belong to families of means and social merit. It is possible that several social strata are represented:

1) aristocrats conservative in taste (e.g. Lamia Viboullia; Sosibia, fig. 7);
2) aristocrats of greater wealth or discernment (Aphrodeisia, fig. 3; Mousaios; Attikos, fig. 5);
3) the uppermost tier of the middle class, who chose the most impressive monuments (e.g. Alexandra, fig. 6, married to Ktetos whose name may indicate a freedman);
4) the broader group of middle class citizens with sufficient wealth and interest to invest in and choose relief monuments for funerary monuments (Elate and Epigonos);
5) persons of limited income who modestly re-used "Isis" reliefs (Eisias added to Athens NM 1296).

---

sarcophagus of Balbinus; concerning the possible workshop of this sarcophagus in Rome, Mus. Praetext: H. Jung, "Zur Frage der Sarkophagwerkstatten in gallienischer Zeit", *AA* (*JdI*) 92 (1977) p. 438; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 86, 108–109 pl. 43. I have found competing yet contemporary works and workshops for this period.

[52] Agora S 2280; Balbinus, Piraeus Mus. 278: H. Niemeyer, *Studien zur statuarischen Darstellung der römischen Kaiser* (Berlin 1968), n° 125 and the portrait head (H. Jucker, "Die Behauptung des Balbinus", *AA* (*JdI*) 81 (1966) p. 505 figg. 5–6); Walters, *Attic Grave Reliefs*, n° 27 pp. 86, 108 pl. 43 and pl. 45c (Balbinus).

[53] Muhsam, *op. cit.* n. 11, p. 58, contested this inscription and thought of it as 'modern,' but paleography is not an adequate measure of this inscription. Muses sustain their popularity even in Late Antiquity: M. Lawrence, "Three pagan Themes in Christian Art", in *Essays in Honor of Erwin Panofsky. De Artibus Opuscula* 40 (New York 1961), pp. 331–335; examples of the 5th century A.D. in K. Weitzman *et al.*, *The Age of Spirituality* (New York 1979), n° 241, 242 p. 258.

The limited historical information for the overall group along with the variety in quality, size, and individual differences per generation suggest the aspiring, if little known middle class. Possibly only the most ambitious sought the most unusual or the lifesized relief figures, while the inscriptional data and specific monuments suggest that the aristocrats were more discerning or cautious.

Re-use also indicates that Isis stelai, particularly women, received attention and contributed to the longevity of the monument. On the Mantua "Isis" relief (fig. 5b) there are three inscriptions.[54] Attikos is part of a second inscription retained while the name over the woman in the Isis dress changed at least twice. Part of her original name Meilesia remains as part of the first inscription; it was cut and replaced by his inscription on the left half. The right half was downcut and traces of a second inscription for her exists, but a third reworking left the right half of the entablature rough and incomplete, possibly for an inscription in paint. Several generations re-used the "Isis" figure for Attikos' family, or non-related individuals usurped this monument for her re-use.

The name of Eisi[o]n, son of Sosigenos from Milet[os], was given to the pediment of the stele belonging to Epigonos and Elate.[55] Was Eision a retainer or servant for Epigonos and Elate? His name Eision, based on Isis, may suggest that this cult and possibly Elate in the Isis dress appealed to him. Eision respected the original owners and simply added his name on the epistyle over Elate to employ this grave relief, or to share in Epigonos and Elate's memorial.

A bold cist was cut into the pediment Agora I 3532 + 3348 and inscribed to one person Stephephoros according to Benjamin Meritt, who also associated this man with Stephephoros of Aixone, prytanis in 174/5 A.D.[56] However, as rare as this name may be, this use of the monument is dated to the 220's–230's A.D. by the contemporary addition of a deep cist into the pediment. Traces of letters not noted by Meritt indicate an earlier inscription ΣΕΙΔΩ lies directly under ΣΤΕΦ possibly to Iseidoros or Iseidora.[57] A single figure may well have occupied the relief below. If a woman in the "Isis" dress had been represented and retained (no trace remains), then the final inscription in the 30's of the third century A.D. would again pay homage to the prestige of women in the cult of Isis.

---

[54] Mantua 6677, *IG* II^2 7667: a partial inscription for Μειλ[ησία . . 'Α]ναφλυ[σία and of the companion on the left only]ου; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 49, 51. Eingartner, *Isis*, n° 108 pl. 68: read the deme as]να Φλυ[. Bricault, *RICIS* 101/1001, prefers to understand]ου Μειλη[σία] 'Αναφλυ[στίου γυνή].

[55] Athens NM 1308, *IG* II^2 6485; *RICIS* 101/0241; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 51 where I read this name as a woman's but I must correct this to a man's name.

[56] B. D. Meritt, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 23 (1954), p. 281, n° 171; *RICIS* 101/0249; for the prytanis, see J. H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 11 (1942), n° 21 line 37, p. 55.

Cists on the pediment also permit us to identify Isis grave reliefs; 10 are preserved.[58] The evidence suggests that the cist accompanies women in the Isis dress in each century from the 30's B.C. to the most simplistic example at the end of the third century A.D.–early 4th century A.D.[59] I propose that each of the remaining fragments in the Epigraphical Museum, Athens may belong to a woman; each is an erratic work in the most intensive period of the Isis reliefs, 30's to 60's of the third century A.D.[60]

Additional honor and importance was given to the smallest "Isis" reliefs, Athens NM 1249 by means of re-use. This figure of early Antonine date, c. 130–140's A.D., is often identified as Eisias by the inscription below her feet.[61] I must explain that the latter actually names the figure in the lower relief, a small woman in plain mantle and chiton as Eisias which by its simplistic, geometric style may be as late as early 4th century A.D.[62] This relief of the woman in the "Isis" dress was chosen and retained as if to add honor or help connect the Isis cult to the lower figure, Eisias in the final, extant inscription.

---

[57] The type of cist belongs in general to the third century but the boldness of relief should be of the 220's–230's A.D.: Walters, *Attic Grave Reliefs*, n° 25 pp. 51, 106–107 pl. 40; again I have re-checked this inscription and must correct my published observations of ΣΙΔΣ to ΣΕΙΔΩ.

[58] Cists are discussed: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 29–32; *cista mystica*, Eingartner, *Isis*, p. 80; see also M. Malaise, "Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris", in *Le symbolisme dans le culte des grandes religions* (Homo religiosus 11), (Louvain-la-Neuve 1985), pp. 125–155.

[59] Onesiphoron, Athens NM 3036, *IG* II^2 7467; *RICIS* 101/0234: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 29–32, 67–68 and n° 34 pp. 89, 111 pl. 51 (last example, Agora S 1218). Inscriptions honor a woman as sole named person in 2 examples *IG* II^2 7467 and EM 9706 (= *RICIS* 101/0253); *IG* II^2 5403 (= *RICIS* 101/0237): a father and daughter in the Kerameikos in the 70's A.D.; *IG* II^2 6485 (= *RICIS* 101/0241): Elate and Epigonos in 130's A.D.; and *IG* II^2 7431 (= *RICIS* 101/0250): another pair with a man from Sounion in early third century A.D.

[60] Athens EM 9706 names Polla – of Besa and should be for a single person by the size of the pediment and placement of the inscription; very fragmentary are the pediments EM 1036 (= *RICIS* 101/0254) – 'Αρισ[--; EM 2067 (= *RICIS* 101/0252) --]α καὶ Δ[--, cited by Conze, *op. cit.* n. 28, n^{os} 2140, 2141 and 2139; mid third century date, see Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 107 n.116.

[61] Athens NM 1249, *IG* II^2 9697; *SIRIS* 23; *RICIS* 101/0243; Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 145 n. 3 who also misinterprets the simple figure below as a man, pl. 3; Eingartner, *Isis*, n° 123 p. 156 pl. 75, uses the letter forms to place the "Isis" figure to the 170's A.D.

Unlike the numerous examples of man and woman, it is unusual to have the women in the "Isis" dress represented with a woman. No family relationship is stated for the wellpreserved example in Broomhall.[63] Should we assume that all figures shown together on a grave monument belong to the same family? The woman in the "Isis" dress on the Broomhall relief is emphasized in figure size and with a bold inscription. This relief from a readily recognizable workshop in the early third century A.D.[64] has a curious contrast in lettering for the names on the entablature. This bold lettering may represent re-use and is purposeful elaboration of the name of the woman in the "Isis" dress. Her name may be a version of the Egyptian Anaiath, possibly inscribed a decade latter, similar to inscriptions of A.D. 235–238.[65]

The "Isis" reliefs also introduce us to the problems of interpreting unusual compositions. For example, the over-emphasis on the woman in the "Isis" dress permits her to be of larger scale with a man or youth turned towards her on a fragmentary relief.[66] Are both family groups with the woman dramatically dominant? Figures linked by gestures may be easier to interpret. The embrace evident with Methe, and Alexandra of 130's A.D. suggests a family.[67] It is significant and surprising that the woman Methe (fig. 1) who embraces a man is the only one named on the "Isis" relief, Athena Ephoria Γ and it is clear that she is intended to have greater importance. Is she more than a wife or mother? An explanation for unrelated persons to share a grave relief may stem from social and economic reasons, such as a client and patron as in Roman society.[68]

---

[62] Compare with the man and woman in the Kerameikos, Riemann, *op. cit.* n. 10, II n° 46, which he dated to the late third century A.D.; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 88 pl. 51; geometric style for sculpture decorating the Palace in Thessaloniki: B. Brenk, "Die Datierung der Reliefs im Hadrianstempel in Ephesos", *IstMitt* 18 (1968), p. 252.

[63] Broomhall, *IG* II^2 10182; *RICIS* 101/0602: Aphrodisia daughter of Olympos from Salamis stands on the left and Patanagth/rocaneam (sic) in different lettering over the woman on the right: Conze, *op. cit.* n. 28, n° 1966.

[64] An earlier date of A.D. 140–150 is offered by Eingartner, *Isis*, n° 115 pp. 151–152 pl. 71, but the close affiliation with the Agora "Isis" reliefs provides support for a date in 220's as the last work from the same workshop as Agora S 1917: Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 84 pll. 38–39.

[65] Compare with *IG* II^2 4007; J. H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 10 (1941), pp. 260–261 n° 65; M. Guarducci, *Epigraphia Grecia* I (Rome 1967), p. 397 fig. 214; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 42) and Aphthonetos (Brussels Musées Royaux d'Art et d'Histoire; Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2049; Guarducci, *op. cit.*, p. 396 fig. 213; *IG* II^2 9446).

[66] Kerameikos, the mid third century A.D.: Riemann, *op. cit.* n. 10, II n° 59; Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 86 n. 122 pl. 46. A frontal youth overlaps the woman's arm with sistrum held high on a fragment in Piraeus (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 1970) belonging to the 160's A.D.: Walters, p. 80 pl. 32.

It is frequent that the woman in the dress of Isis is over-emphasized. She has long been thought to be a priestess, but could she be a patroness or a guardian as well as a cult personage, or priestess? If her companion is equally noticeable, was this person her relative, husband, son or her sponsor? The votive inscriptions include references to monuments set up by the parents to honor their daughter, and a mother for her daughter and son in Athens, also in the first century B.C.[69] A statue set up in prayer is interpreted by Françoise Dunand as implying that the daughter was dedicated to the service of the goddess.[70] The multivalence that this cult offered through participation, memorials, status and association are barely tapped by this concrete, yet limited information.

With regard to the cult of Isis in Athens, the elite did participate. An important example is Claudios Phocas of Marathon. As his name suggests, he may have been in the shadow of the most remarkable family of Marathon, the *Claudii* in the second century A.D. and their incomparable statesman and millionaire, Herodes Attikos.[71] Claudios Phocas won the highest rank of eponymous archon, A.D. 196/7–205/6.[72] With this important title, his herm bears the cult title of neokore for the great Sarapis in Athens.[73] As early as the second century B.C., families who valued the all-important Eleusinian Mysteries gave offerings there to Isis: a statue of their daughter to Isis as kanephor.[74] That an exclusive religious leader for the cult of Demeter at Eleusis, ἰαχαγωγός, would also serve as the high official to witness the costly gifts to Isis in Athens in 127/8 A.D.[75] acknowledges a rise in importance for the cult of Isis in Athens which the "Isis" reliefs place earlier to the mid-first century A.D.[76] No name has been preserved for the wealthy woman who in 127/8 or 128/9 A.D. served as lampbearer and dream interpreter for Isis and refurbished the Isieion on the south slope of the Acropolis during the office of Dionysios of Marathon, ἰαχαγωγός, for Demeter at Eleusis.[77] Would she have had an "Isis" grave stele? I suspect that her wealth may have deemed necessary a monumental tomb, perhaps a precursor to that for Regilla or Regilla's cenotaph in Rome.[78]

---

[67] Athens NM 3342, *IG* II^2 12367 (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2119a). In this modest three-figure relief, a family is designated: [One]sas, his daughter is Kokkeia, and the shared names between the two women indicate that the right figure is the mother named Kokkeia.

[68] Marathon Museum, *IG* II^2 9631; Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2069. These two unrelated men may belong together for financial or farming purposes, trade or use of land: Zosas with ox and sickle (farmer, landowner) is taller resting his left hand on the shoulder of Nostimos who holds vine stock (vintner): Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 47 pl. 25.

[69] *IG* II^2 3727: mid first century B.C.; *SIRIS* 9; *RICIS* 101/0302 and *SIRIS* 5; *RICIS* 101/0206 (EM 649 of 116/7–95/6 B.C.), to honor daughter and son.

[70] *IG* II^2 4732, Augustan; *SIRIS* 12; *RICIS* 101/0207; Dunand, *op. cit.* n. 15, II, p. 133 n. 3.

[71] Graindor, *Athènes sous Hadrien* (Boulaq 1934); Woloch, *op. cit.* n. 18, pp. 169–176.

[72] *IG* II^2 2366; 3681 (= *SIRIS* 29 = *RICIS* 101/0230); Agora I 1952 (= B. D. Meritt, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 29 (1960), n° 59 = Follet, *op. cit.* n. 16, pp. 169, 372–374 for the date = *RICIS* 101/0231).

Thus far, I have found no person named on these gravestones to be a cult member or priestess, or priest known from extant votive inscriptions. Françoise Dunand suggested that zakore and hagiaphore Eukarpos (*IG* II^2 4771) is one and the same with Eukarpos son of Euporos from Miletos on the "Isis" grave relief.[79] This grave relief is actually much later as it belongs with a set of "Isis" stelai of A.D. 210's. Eukarpos who is cited in Isis votives may be identified as Eukarpos, son of Dionysios from Phyle[80] who by patronymic and demotic could not be the same man of the "Isis" relief, Athens NM 1214 Sophia and Eukarpos. Dunand has suggested that Epaphroditos, a freedman, dedicant of a plaque was the same person as named on the fragmentary "Isis" gravestone Epaphro[ditos] of Sounion of the early third century A.D.[81] But the identification isn't possible. The plaque was found by the end of the 19th century in Canopus.[82] We may reconstruct the inscription of the "Isis" gravestone as belonging to the daughter and Epaphroditos of Sounion. This name was fairly popular in the third century for members of the Isis cult in Athens, such as the gifts from Aurelius Epaphrodeitos from [Ke]ttos.[83]

---

[73] *IG* II^2 3681; *SIRIS* 29; *RICIS* 101/0230; see also Follet, *op. cit.* n. 16, pp. 372–374, about Agora I 1417 + I 1881 + I 1952; *RICIS* 101/0231.

[74] *IG* II^2 3498, 3727; *SIRIS* 8–9; *RICIS* 101/0301–0302; K. Clinton, "The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries", *Transactions of the American Philosophical Society* 64, part 3, (1974), p. 75.

[75] *IG* II^2 4771; *SIRIS* 16; *RICIS* 101/0221; Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 146 n. 3; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 111.

[76] Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 59 and Appendix III. By the mid-first century A.D. there is a marked increase in preservation or participation: four reliefs and six for the last quarter of that century.

[77] S. Walker, "A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis", *ABSA* 74 (1979), pp. 243–257 and pll. 30–32.

[78] Graindor, *Hérode Atticus* (Cairo 1930); R. Calza, *La Villa di Massenzio sulla Via Appia*, (Rome 1976), pp. 131–141, 206–213; M. Guarducci, *Epigrafia Grecia* IV (Rome 1978), pp. 230–234.

[79] Sophia and Eukarpos (Athens NM 1214, *IG* II^2 6311; *SIRIS* 13; *RICIS* 101/0247) which Graindor assigned to the end of 1st century A.D. (*Athènes de Tibère à Trajan* p. 203 n. 2; repeated by L. Vidman, *SIRIS* 13) and earlier to 50's A.D. by Muhsam, *op. cit.* n. 11, p. 60 according to hairstyle (it is the traditional parted hairstyle); Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 146 n. 3.

[80] *IG* II^2 4772; *SIRIS* 17; *RICIS* 101/0222; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 111 n. 2.

Recently Karen Stears has argued concerning Athens in the fifth and fourth centuries B.C. that "relief scenes on gravestones, evaluated in the context of the monument-type which they adorn, their position in the cemetery and their social function, can yield information about various Athenian ideological structures".[84] However, with the "Isis" reliefs we have a cult affiliation to consider in addition to social concerns. Religious affiliation is not obvious, nor promoted on grave monuments in Athens until Roman times, and first and most boldly with the "Isis" reliefs. To assume that they represent priestesses is not part of Stears' thesis, but she readily does so with classical reliefs lacking specificity.[85] Only the woman on the stele later inscribed to Eisias stands beside a burning altar, which Françoise Dunand would interpret as a cult scene.[86] I agree but this may serve a funerary cult, common and current in Rome if less frequently employed by contemporary Athenians.[87] As concerns the "Isis" reliefs, the identification of priestess for each woman merits evaluation.

---

[81] Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 116 n. 3: EM 9730; *IG* II^2 7431; Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2141.

[82] As quoted by F. Kayser, *BIFAO* 91 (1992), pp. 207–210 and pl. 61,1 (communication L. Bricault).

[83] Or [Sph]ettos; S. N. Koumanoudes, "Επιγραφη εξ Αθηνων", *ArchDelt* 1970 Meletai n° 24 p. 68 (*RICIS* 101/0232); and a votive to god Men, Berlin, *IG* II^2 4818 (*SIRIS* 27; Follet, *op. cit.* n. 16, p. 100 after A.D. 212; *RICIS* 101/0229).

[84] K. Stears, "Dead Women's Society", in *Greek Archaeology: Bridging the 'Great Divide'* (London 1995), p. 128.

[85] *Ibid.*, p. 123. Keys held by Polystrate on a stele in the Kerameikos, inv. 6164 (B. Vierneisel-Schlorb, *op. cit.* n. 43, pp. 101–103 pl. 36) permit a designation of priestess but the exact cult is not known, although I have found keys included with the name of the priestess for Athena Polias on their columnar grave markers of the second and first centuries B.C. (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 1796–1798, *IG* II^2 6398, 7356, and 6232).

[86] Athens NM 1249, *IG* II^2 9697; *RICIS* 101/0243; Dunand, *op. cit.* n. 15, II p. 149 pl. 3; Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 78, 100–101 pl. 28.

[87] W. Altmann, *Die römische Grabaltäre* (Rome 1905); a rare example is of Flavian

As Graindor was first to observe,[88] the "Isis" reliefs are remarkable in quality and number. However, his conclusion that the emperor Hadrian should be responsible for their *floruit* in the second century is not valid. No evidence concerning the cult of Isis in Athens exists to indicate any imperial support or interference. Since the mid-first century A.D. "Isis" reliefs exist in clusters of 3–4 per twenty years, and continue through the second century A.D. as abundantly.[89]

An intensification in cult participation in the third century A.D. was interrupted with regard to the number of grave reliefs. This interruption may stem from the Herulii, whose invasion in 267 A.D. may have crippled Athens economically; there are few gravestones, which we may assign to the late third or early fourth centuries A.D. and no resurgence of this species.[90] The Agora "Isis" reliefs do mark these final decades as "lean" years but each example is aggressive in bold relief and harsh in features, important to the costume. The last is signed by the artist her proud husband Daines, but his boldness has omitted illogically knot on Parthenope's "Isis" dress; she was the only one to have been given sistrum and situla in metal, robbed in antiquity.[91]

Clearly, the number and clusters of "Isis" grave reliefs continuous over two centuries disqualifies the interpretation of each as a priestess for life. We may consider a less exclusive priestly status, perhaps a yearly office for these numerous women. Even a yearly office as

---

date, Agora I 774, honors Valeria Fortunata given by a freedman of Domitian, Antiochos (J. H. Oliver, "Greek Inscriptions", *Hesperia* 10 (1941), pp. 243–244 and "Greek Inscriptions", *Hesperia* 32 (1963), p. 87); Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 55.

[88] Graindor, *Athènes sous Auguste*, p. 206; *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 203 n. 2 and 6; and *Athènes sous Hadrien*, p. 283.

[89] Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 59 and Appendix III. By the mid-first century A.D. there is a marked increase in preservation or participation: four reliefs and six for the last quarter of that century; four-six per quarter century throughout the second century A.D. and four-six per decade in the first sixty years of the third century A.D.

[90] Concerning the Herulii, H. A. Thompson, "Athenian Twilight A.D. 267–600", *JRS* 49 (1959), pp. 61–72; M. Bergmann, *Studien zum Römischen Portrait des 3. Jahrhunderts n. Chr.* (Bonn 1977), p. 159; Walters, *Attic Grave Reliefs*, n° 33 pp. 87–88, 111 pl. 50 (Agora S 1987) and Kerameikos: Riemann, *op. cit.* n. 10, II n° 61.

[91] Parthenope, Athens NM 1244, *IG* II^2 12418; *SIRIS* 24; *RICIS* 101/0251; A.D. 150–170 to Eingartner, *Isis*, n° 122 pp. 155–156 pl. 74; the near truncation of her body by the harsh treatment of the drapery as a bold 'X', near dislocation of the limbs and abrupt frontality can only be assigned to the late third–early fourth century A.D. as in some tetrarchic art and specifically the Arch of Galerius in Thessaloniki: H. P. Laubscher, *Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki* (Berlin 1975); Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 57, 89 pl. 50.

priestess is discredited by the fact that at least four men are depicted holding situla or sistrum.[92] The possibility of priestess to interpret women on the "Isis" grave reliefs from Athens must finally be discarded – two men wear the same fringed, knotted mantle.[93]

Woman indeed are the proud members of the Isis cult and may well have dominated the cult with costly costume and initiation. Perhaps the wealthiest of their group developed further and won higher or more specialized status as lampbearer and dream interpreter, and as patroness, giving several gifts and architecturally refurbishing the Temple of Isis on the south slope of the Acropolis in A.D 127/8.[94] Are our women on the "Isis" grave reliefs simply advertizing wealth by means of the dress and cost of initiation? The addition of the man's name Eision to Epigonos and Elate's relief and possibly Stephephoros to the Agora pediment suggests that men benefitted from association with the female imagery on the "Isis" reliefs.

Unlike contemporary funerary monuments of Rome,[95] the deified dead are less apparent. Our inability to place these funerary monuments at first glance with the deified dead is an Athenian trait, which is also respectful of the serious attention given to a mystery cult where silence with regard to the public is important. Like Jan Bergman[96], can we interpret each woman as a representative of Isis, literally the goddess before our eyes: "Ich bin Isis"? Religion may leap the boundaries of the individual to a nearly cosmic importance, but the data from the grave reliefs, from votive inscriptions, and concerning social context and status emphasize the individual, albeit with little portraiture. The "Isis" reliefs in Athens often use the drapery and visual impact of the figure to permit the individual to compete and by generation introduce changes. The dress, metonymic with status and cosmic to Apuleius,[97] served the individual.

---

[92] Athens NM Απο. 235 (unpublished); and Synpheron (inv. 1965 in Ephoria Γ) who originally held a sistrum, barely seen in the photograph early in this century (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 2077); Sosipatros; and Kleitomenes (see *infra* n. 93).

[93] The man Sosipatros wears the "Isis" dress, formerly Laurion (Conze, *op. cit.* n. 28, n° 1967; *IG* II^2 12726; *RICIS* 101/0901); now Brauron, Mus. BE 794: Eingartner, *Isis*, n° 107 p. 148 pl. 67: A.D. 100–150. Sosipatros belongs with Attic "Isis" reliefs of the 130–140's A.D.: Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 78 pl. 29. On Paros, the man Kleitomenes (M.-T. Couilloud, "Reliefs funéraires des Cyclades", *BCH* 98 (1974), pp. 409 fig. 8 and 411; *RICIS* 202/1002), who also wears the Athenian version of the "Isis" dress, but without a long undergown. Eingartner, *Isis*, n° 117 pp. 152–153 pl. 72, A.D. 150. Kleitomenes has the s-curve pose and exact drapery arrangement as the Attic "Isis" reliefs of the early third century A.D.: Walters, *Attic Grave Reliefs*, p. 83 n. 101 pl. 37c.

[94] See *supra* n. 80.

[95] Concerning Roman monuments, see H. Wrede, *Consecratio in Formam Deorum* (Mainz am Rhein 1981); and the funerary relief of Galatea (*SIRIS* 453; *RICIS* 501/0171), Rome, Vatican Loggia Scoperta: Walters, *Attic Grave Reliefs*, pp. 54–55 pl. 51; Eingartner, *Isis*, n° 135 pp. 163–164 pl. 83 and p. 103 concerning possible status as slave; we both agree that this pretentious relief in Rome belongs to early Antonine period.

[96] J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zur memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia religionum 3) (Uppsala 1968), pp. 222, 229; R. Merkelbach, *op. cit.* n. 5, pp. 113–119.

In Athens in Roman times, status was enhanced with "Isis" reliefs and for the first time families employed the traditional medium of grave reliefs to boldly represent and honor a cult. Women clearly held pride of place. I suspect that the women dictated the arrangement of the dress and changes by generation.

The "Isis" reliefs belong to a prosperous if little known middle class, the ostentatious initiates in the cult of Isis. Their competitiveness is evident here in these monuments. Visually and individually the "Isis" reliefs may represent members from the chorus of initiates, described by Apuleius, *Metamorphoses* XI, 9–10, of the second century A.D.: men and women in linen and holding sistra of bronze, silver and gold.[98] Although we fathom little of the participation in the cult and role of the initiate, Apuleius alludes to initiation as special, costly, and pivotal in ceremonies too sacred to discuss. The overall information from the votive inscriptions for the Isis cult in Athens suggests that women did have prominence, but it is the grave reliefs that award them preeminence. In the context of the conservative society of Athens and with the traditional medium of gravestones, it is significant that women were most favored and earned prestige with the Isis cult, but did so in Roman Athens.

---

[97] Apuleius, *Metamorphoses* XI, tells of two initiations made by Lucius, proud yet lamented the cost, but his response to witnessing the goddess Isis in her rich robes (XI, 3–4) and later his brief mention of his own display with radiate crown for the first initiation (XI, 24; 25,3) connote cosmic stature for the goddess and possibly his initiation; J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis Book (Metamorphoses. Book XI)* (= EPRO 39) (Leiden 1975), pp. 128–132, 308, and 314.

[98] J. Gwyn Griffiths, *op. cit.* n. 97, pp. 97, 99, and 105.

TERRES CUITES ISIAQUES DE L'ÉGYPTE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE. ÉTAT DE LA RECHERCHE ET DES PUBLICATIONS

par

Pascale Ballet

Poitiers

Il y a vingt ans paraissait le catalogue des figurines isiaques de terre cuite du Musée Égyptien du Caire publié par Françoise Dunand[1], constituant la première étude exclusivement consacrée aux figurines de terre cuite à caractère isiaque. Les statuettes moulées rejoignaient le champ de la documentation isiaque et permettaient ainsi d'aborder un aspect de la religion populaire dans l'Égypte romaine. On saura gré à Fr. Dunand d'avoir donné ses lettres de noblesse à ce domaine iconographique alors très méconnu et d'en avoir exploré le cadre sémantique.

La deuxième avancée notable fut ensuite fournie par la publication des divinités isiaques intégrées dans le *LIMC*, auquel les spécialistes sont désormais accoutumés ; une large place est accordée aux figurines, qui révèlent à la fois la variété et la spécificité du répertoire des terres cuites isiaques.

Enfin, un inventaire bibliographique des terres cuites grecques et romaines d'Égypte a été publié dans une chronique de la *Revue Archéologique* sous la direction de Simone Besques[2], mentionnant naturellement les figurines isiaques.

On présentera ci-dessous les principales recherches publiées sur les terres cuites isiaques d'Égypte suivant quatre axes : les catalogues de musées ; les études thématiques et iconographiques ; les recherches portant sur les ateliers et les techniques ; la répartition des trouvailles en contexte archéologique.

---

[1] Fr. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire* (*EPRO* 76) (Leyde, 1979).

[2] S. Besques, « Cinquante ans de découvertes et de travaux sur les figurines de terre cuite grecques et romaines », *RA* 1985, I, pp. 108–114.

C'est avant tout la famille isiaque, de conception alexandrine, qui est concernée par le propos. Toutefois les terres cuites isiaques présentent une certaine distance par rapport aux images des cultes alexandrins. Ainsi la place du dieu principal du Sarapieion, Sarapis, y est réduite, et Anubis est rare dans le corpus des terres cuites. Quant à Isis, elle apparaît multiforme ; ses épiphanies traduisent souvent la prospérité du pays, de l'Isis-Thermoutis à corps de serpent à Isis-Aphrodite revêtant l'aspect d'une déesse nue hellénisée (fig. 1). Mais celui qui a la faveur des commanditaires et des fabricants de figurines est le dieu enfant Harpocrate. Les chiffres parlent d'eux-mêmes.

Collections de musées

Les catalogues reflètent nettement cette répartition. Les collections de Dresde, Leipzig, Stuttgart et Tübingen, réunies dans un même volume, publié par Jutta Fischer, en livrent un exemple éclairant[3] : sur un total de cent quatre-vingt huit terres cuites isiaques, trente et une, au nombre desquelles figurent des manches de lampes, représentent Sarapis, cinquante et une concernent Isis et les auxiliaires féminines du culte isiaque ; les Harpocrates, au nombre de cent un, constituent la preuve indiscutable de la prééminence du dieu enfant au sein des isiaques figurés dans la petite plastique.

Ces résultats confirment ce que l'archéologie nous enseigne et invitent, en dépit des maigres informations contextuelles que fournissent les objets de musées, à accorder aux collections muséologiques une attention toujours soutenue.

Sans livrer l'inventaire détaillé des terres cuites isiaques publiées dans les catalogues récents, on livrera ci-dessous les parutions les plus notables depuis une vingtaine d'années, classées par date d'édition.

Liebieghaus, Francfort : E. Bayer-Niemeier, *Liebieghaus, Museum Alter Plastik, Frankfurt am Main. Griechisch-römische Terrakotten*, Melsungen, Verlag Gutenberg, 1988. Il s'agit d'une nouvelle publication de la collection acquise au Fayoum au cours des années 1911–1912, publiée à deux reprises par C. M. Kaufmann en 1913, puis en 1915.

---

[3] J. Fischer, *Griechisch-Römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber, Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, (Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14) (Tübingen, 1995).

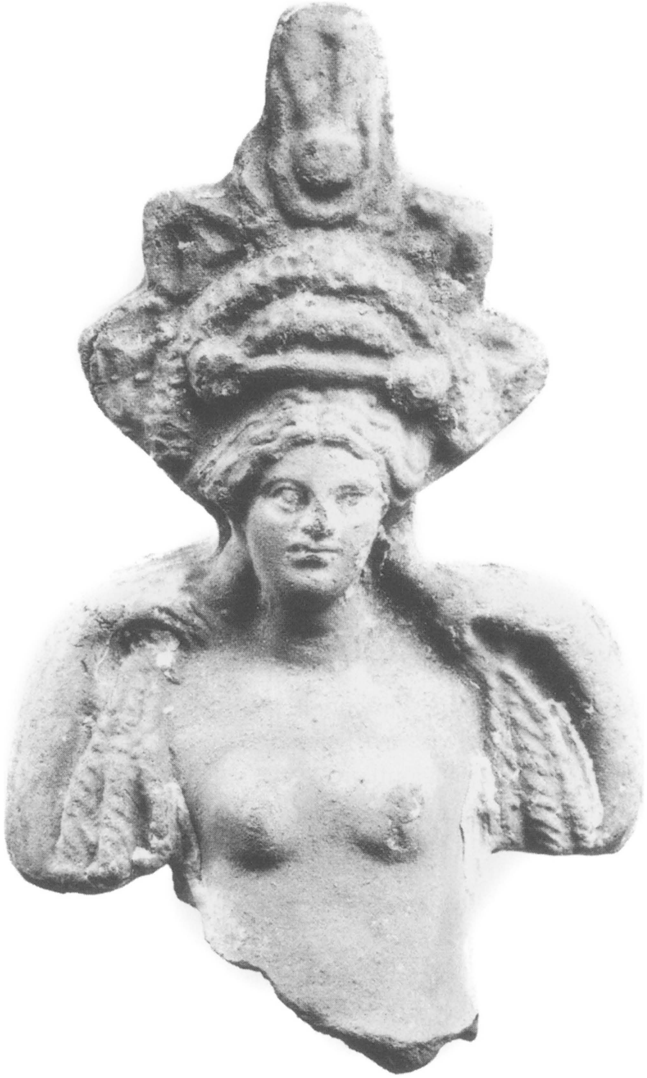


Figure 1 : Isis-Aphrodite anadyomène. Musée du Louvre, DAE, inv. E 20728.

Musée archéologique, Louvain-la-Neuve : G. Nachtergael, « Le panthéon de terre cuite de l'Egypte hellénistique et romaine », *Arts tardifs et chrétiens d'Égypte. Exposition du Musée archéologique de Louvain-la-Neuve (6-IX au 23-X 1988), Le Monde Copte,* 14–15, 1988, p. 5–26.

Badische Landesmuseum, Karlsruhe : W. Schürmann, *Katalog der antiken Terrakotten im Badischen Landesmuseum Karlsruhe,* (Studies in Mediterranean Archaeology 84), Göteborg 1989.

Musée du Louvre, Paris (DAE) : Fr. Dunand, *Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte,* Paris, RMN, 1990.

Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg : *Götter, Gräber und Grotesken. Tonfiguren aus dem Alltagsleben im römischen Ägypten,* (Bilderhefter des Museums für Kunst und Gewerbe Hamburg 25), 1991.

Musée du Louvre, Paris (DAGER) : S. Besques, *Musée du Louvre (Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines). Catalogue raisonné des figurines et des reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains.* IV/2 : *Époques hellénistique et romaine. Cyrénaïque, Égypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche-Orient,* Paris, RMN, 1992.

Musée Bénaki, Athènes : S. Pintiatoglou, Ἡ κοροπλαστικὴ τῆς Αἰγύπτου κατὰ τοὺς ἑλληνιστικοὺς καὶ ρωμαϊκοὺς χρόνους, Athènes 1993. La plupart des terres cuites proviennent de la collection Bénaki, partiellement constituée en Égypte ; une origine alexandrine ne serait pas à exclure pour certaines d'entre elles.

Musées de Dresde, Leipzig, Stuttgart, Tübingen : J. Fischer, *Griechisch-Römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber, Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen,* (Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 14), Tübingen 1995.

Musée des Beaux-Arts, Budapest : L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt,* « L'Erma » di Bretschneider, Rome 1996.

Ce catalogue mérite qu'on s'y attarde quelque peu ; la richesse des commentaires et leur érudition font de cet ouvrage une excellente synthèse sur la société et la religion de l'Égypte ptolémaïque et romaine.

On signalera aussi l'excellente recension de G. Nachtergael portant sur les catalogues récents de E. Bayer-Niemeier, W. Schürmann, Fr.

Dunand et S. Besques, « Chronique. Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine. À propos de quatre Catalogues récents », *CdE* LXX, fasc. 139–140 (1995), p. 254–294 ; dans ces pages d'une extrême densité, le chroniqueur livre des indications souvent majeures et des interprétations parfois sensiblement différentes de celles que proposent les auteurs.

Enfin, dernier registre du champ muséologique, les figurines d'Isis, Sarapis et Harpocrate sont régulièrement exhibées à l'occasion des expositions consacrées à l'Égypte gréco-romaine et témoignent de l'extrême densité de cette production répondant à des croyances individuelles[4].

Études thématiques

Les recherches iconographiques font l'objet d'enquêtes spécifiques des spécialistes des cultes isiaques ; plus nombreuses et souvent plus diversifiées que ne le sont les bronzes et la statuaire de pierre, les figurines de terre cuite constituent en effet un champ documentaire aux multiples ressources.

Parfois soutenue par les textes et les scènes de culte, l'iconographie des terres cuites isiaques, même dans ses moindres détails, n'est jamais le fruit de l'invention ou de la fantaisie des coroplathes ; ceux-ci en effet suivent des règles précises tirées de faits religieux, présidant à l'élaboration du prototype en terre cuite ou des productions dérivées[5].

En dehors des corpus traditionnels et déjà anciens, tels que le *Sarapis* de W. Hornbostel[6], l'imagerie en terre cuite de Sarapis n'a guère suscité d'études majeures ces vingt dernières années. Les figurines moulées sont en effet peu nombreuses par rapport à l'ensemble du corpus, ainsi qu'en témoignent les données muséologiques et archéologiques. Toutefois, à propos du type statuaire du Sarapis alexandrin et la recherche des protoypes, une étude méconnue en livre des commentaires éclairants[7]. Parmi les types du Sarapis en terre cuite moulée, l'un des plus fréquents est celui du dieu trônant[8] (fig. 2), à distinguer des anses de lampes adoptant souvent cette même iconographie. Une représentation originale de Sarapis est sans doute celle du dieu debout, paré un très long collier, à multiples festons, un type avant tout réservé à la coroplathie[9].

---

[4] Parmi les expositions les plus récentes, on signalera *Antinoe cent'anni dopo. Catalogo della mostra Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 luglio – 1° novembre 1998*, (Florence, Istituto Papirologico « G. Vitelli », 1998) spécialement n^{os} 21–24.

[5] Sur la chaîne de fabrication et la terminologie la plus récente du moulage en terre cuite, voir A. Muller (éd.), *Le moulage en terre cuite dans l'Antiquité. Création et production dérivée, fabrication et diffusion*, Actes du XVIII^{e} Colloque du Centre de Recherches Archéologiques – Lille III (7–8 déc. 1995), Université Charles-de-Gaulle – Lille III, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, et spécialement pp. 437–463.

[6] W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, (*EPRO* 32) (Leyde, 1973).

La déesse matronale, Déméter, vêtue d'un chiton couvert d'un himation dont elle se couvre la tête et le *calathos*, tenant sa haute torche sur le côté, est sans doute l'une des images préférées des coroplathes et des commanditaires. Les manifestations de son culte sont bien attestées en milieu alexandrin[10] et l'on serait tenté d'attribuer aux ateliers de la capitale la création de prototypes à partir desquels furent moulées de nombreuses générations de Déméter. Sous cette forme classique et totalement grecque, elle peut être identifiée à Isis, lorsqu'elle porte le châle isiaque noué sur le buste et les épis de blé, de face, sur sa haute coiffure ; les reines lagides, s'assimilant à Déméter ou à Isis-Déméter, en auraient adopté l'apparence, la vêture et les insignes[11].

Isis-Aphrodite constitue également une représentation privilégiée de la déesse dans les figurines de terre cuite : la déesse est nue, les bras le long du corps, aux boucles torsadées, dites encore libyques[12]. Elle est coiffée d'une ou deux grosses couronnes florales entourées de bandelettes dont l'extrémité pend de chaque côté des épaules ;

---

[7] S. Besques, « Trois têtes de Sarapis », *Revue du Louvre*, 1978, 4, pp. 223–229.

[8] Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, pp. 87–92

[9] V. Tran tam Tinh, *Sarapis debout. Corpus des monuments de Sarapis debout et étude iconographique*, (*EPRO* 94) (Leyde, 1983), groupe IV B.

[10] Son temple, le *Thesmophorion*, pourrait être localisé dans ou à proximité du « Palais Intérieur » (Polybe, XV, 27, 1 ; 29, 8), tandis que Koré, associée parfois à Déméter, semble aussi faire l'objet d'un culte distinct. À l'Est de la ville, dans le faubourg d'Éleusis, on célébrait Déméter par une fête annuelle sans qu'y prennent place, semble-t-il, les rites et les mystères de l'Éleusis attique.

[11] S. Besques, « Deux portraits d'Arsinoé III Philopator ? », *RA* 1981, II, pp. 233–244 ; le contenu de l'article va au-delà de ce qu'évoque le titre : il s'agit en fait d'une synthèse sur les représentations de Déméter et de Déméter-Isis dans la petite statuaire.

[12] À titre d'exemple, V. Tran tam Tinh, s. v. Isis, *LIMC* V,1 (1990), p. 781, n° 258.

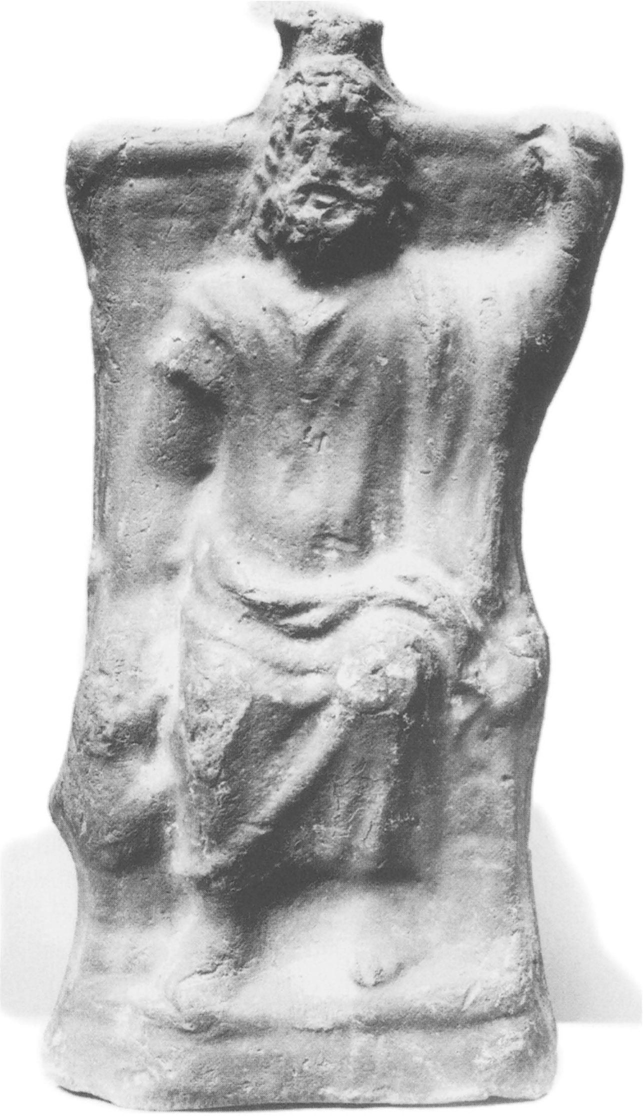


Figure 2 : Sarapis trônant et Cerbère.
Museé du Louvre, DAE, inv. AF 987.

un haut et large *calathos*, parfois agrémenté du *basileion*, surmonte l'ensemble. Improprement appelée « concubine du mort », elle est en fait une image divine, exprimant par excellence la fécondité et ses fruits, que soulignent ici les feuilles et les raisins encadrant la chevelure. De taille généralement supérieure à 40 cm, cette Isis-Aphrodite apparaîtrait plus spécifiquement comme protectrice du mariage[13]. Les contextes dont elle provient sont variés : habitats, si l'en en juge par les fouilles récentes menées dans le Delta (Tell Atrib)[14], espaces cultuels, tels que la *favissa* de Ras al-Soda, et tombes[15].

Dans ce type d'iconographie, l'attitude générale de la déesse ressortit à l'Égypte, tandis que la relative sensualité des formes relève du domaine grec. C'est l'une des spécificités de l'art gréco-égyptien. Le modelé du corps, le traitement du visage et de la chevelure la classent parmi les productions d'époque hellénistique. Les exemplaires de Tell Atrib ont été datés des III^e^ et II^e^ siècles avant J.-C.

Isis-Aphrodite présente des liens étroits avec les représentations de la déesse retroussant sa tunique pour montrer son sexe, et qualifiée d'*anasurménè.* L'une d'entre elles, exhumée à Tell Atrib, associée à deux *naoi* de calcaire abritant une déesse nue, est datée du règne de Ptolémée VI Philométor[16].

Le type de l'Isis assise sur la corbeille a fait l'objet d'une étude récente qui tente de faire apparaître ses rapports avec le culte de l'Hathor de Dendara, lorsqu'elle tient le sistre, le pot rond et le miroir, instruments spécifiques du culte hathorique. À l'appui de cette hypothèse, une lampe plastique du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie représente Aphrodite nue surgissant d'un pronaos à chapiteaux hathoriques, montrant ainsi l'association d'Hathor avec d'autres déesses, appartenant aux cercles égyptien et grec. Le siège fait de jonc tressé pourrait rappeler le tronc de palmier sur lequel les jeunes mères, au Nouvel Empire, allaitent leur enfant, soit la corbeille sacrée contenant les *hiera*[17].

---

[13] Cette interprétation a été proposée par G. Nachtergael, « Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine », *Arts tardifs et chrétiens d'Égypte, Le Monde Copte* 14–15 (1988), pp. 13–14, à propos du n° 13.

[14] K. Mysliwiec et H. Szymanska, « Les terres cuites de Tell Atrib », *CdE* LXVII, fasc. 133 (1992), pp. 120–122.

[15] J.-Y. Empereur, *Alexandrie redécouverte* (Paris, 1998), p. 199 ; sur les récentes découvertes d'*isiaca* en contexte alexandrin, voir *infra*, p. 104.

[16] K. Mysliwiec, « Isis-Aphrodite « anasyrménè » et le culte de la déesse nue à Athribis ptolémaïque », dans *Hommages à Jean Leclant*, 3 (Le Caire, 1994), pp. 385–389.

Parmi ces diverses représentations d'Isis en terre cuite, le type de Isis *lactans*, l'un des premiers à avoir attiré l'attention des spécialistes[18], reste finalement assez marginal dans le répertoire du panthéon populaire d'Égypte. Isis allaitant est le plus souvent représentée sur le réflecteur de l'anse ou sur le médaillon de lampes généralement datées du Haut-Empire. Seules les statuettes de la *diaspora* isiaque font état de ce type d'iconographie, telles les figurines de Kharayeb (Liban)[19].

Quant au dieu fils de la triade alexandrine, – en dehors de l'Harpocrate alexandrin à la corne d'abondance, qui vient de faire l'objet d'une récente mise au point[20] –, le dieu enfant au pot, l'un des thèmes privilégiés de la coroplathie égyptienne, a été évoqué à plusieurs reprises par Michel Malaise[21] : Harpocrate serait ici le dispensateur de la bouillie de farine et de lentilles, l'*athéra*, contenue dans le pot et destinée aux jeunes enfants, et non « l'aspergeur d'eau lustrale », une hypothèse soutenue il y a fort longtemps par L. Borchardt et U. Wilcken et fondée sur l'inscription hiéroglyphique gravée sur le socle d'un Harpocrate au pot[22].

Pour clore le tableau des thèmes isiaques, on mentionnera le clergé et les auxiliaires du culte isiaque. Les musiciennes tiennent une place importante dans les figurines de terre cuite provinciales[23]. Coiffées d'une couronne florale et portant un manteau noué sur la poitrine, signe de leur appartenance à la déesse, portant le *tympanon* près de leur épaule droite, elles participent, par le chant que rythme le tambourin, aux fêtes et processions religieuses. C'est encore un prêtre jouant de la flûte près d'un socle où repose un sphinx, coiffé d'une tresse latérale l'associant au culte d'un dieu enfant, qui provient d'Alexandrie[24] ; de la capitale et du Fayoum proviennent également quelques membres du clergé portant les effigies d'un Osiris-Canope et d'un dieu enfant, qui méritent d'être signalés[25].

---

[17] P. Ballet, « Isis assise sur la corbeille, au sistre, au pot rond et au miroir. Essai d'interprétation », dans *Hommages à Jean Leclant*, 3 (1994), pp. 21–32.

[18] V. Tran tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, (*EPRO* 37) (Leyde, 1973).

[19] *Ibid.*, A 27–28.

[20] P. Ballet, « Terres cuites d'Alexandrie et de la chôra. Essai d'étude comparative de quelques ateliers. Thèmes et techniques », *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine*, Actes du Colloque d'Athènes (11–12 octobre 1988), *BCH-Suppl.* 33 (1998), pp. 217–243, spéc. pp. 220–225 ; sur cette question, *infra*, pp. 100–101.

[21] « Harpocrate au pot », *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain*, (OLA 39) (Louvain, 1991), pp. 219–232, et « Questions d'iconographie harpocratique soulevées par des terres cuites d'Égypte gréco-romaine », dans *Hommages à Jean Leclant*, 3 (1994), pp. 373–383.

[22] Un état de la question est également proposé par G. Nachtergael, *CdE* LXX (1995), pp. 275–276.

[23] Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, pp. 7, 26–27 et 96–98. Elles constituent l'un des principaux thèmes des terres cuites de Tebtynis.

Recherches sur les ateliers

La recherche d'une géographie religieuse s'inscrit parfaitement dans la problématique de définition des ateliers. Existe-t-il des types spécifiques représentatifs d'un lieu de culte ?

On trouve deux cas, liés à un site précis : Harpocrate à la corne d'abondance, initialement créé dans la sphère alexandrine ; l'image d'un dieu enfant associé aux cultes d'Hérakléopolis Magna.

Parmi l'ensemble des arguments d'ordre technique et iconographique relatifs à un essai d'identification d'ateliers alexandrins, un thème harpocratique mérite d'être plus amplement développé. Il s'agit du type à la corne d'abondance[26]. Les terres cuites contribuent, modestement, à cerner ce qui paraît être une création alexandrine. Le dieu enfant est debout, déhanché, généralement nu, parfois une draperie sur l'épaule ; on le rencontre également vêtu d'une tunique ; portant au bras gauche une corne d'abondance, il est coiffé d'une couronne surmonté du *pschent*, la couronne de Haute et de Basse Égypte. C'est à ce type initial que l'on se réfèrera ici ; en effet, la coroplathie romaine d'Égypte, principalement, a livré un nombre considérable d'Harpocrates à la *cornucopia*, dans des attitudes variées (assis à terre, sur une fleur de lotus, chevauchant un animal ou un volatile), qui ne retiendront pas ici notre attention.

---

[24] P. Ballet, « Terres cuites Gréco-Egyptiennes du musée d'Alexandrie », dans *Alessandria e il Mondo Ellenistico-Romano, I Centenario del Museo Greco-Romano (Alessandria, 23–27 Novembre 1992)* (Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1995), pl. XXVII, 3 : musée Gréco-Romain, Alexandrie, n° inv. 8417.

[25] Ballet, dans *BCH-Suppl.* 33 (*o. c.* n. 20), fig. 13 : prêtre à tresse latérale portant un Osiris-Canope, musée Gréco-Romain, Alexandrie, n° inv. 20274 ; fig. 17 : musée du Louvre, DAGER, n° inv. AM 1697.

[26] *Supra*, n. 20.

Dans les contextes alexandrins évoqués précédemment, les quelques Harpocrates à la corne d'abondance sont hellénistiques (III^{e}–II^{e} av. J.-C. ?) ; préciser davantage la chronologie de ces figurines paraît toutefois impossible. La plupart des bustes et des têtes d'Harpocrate provenant des *Montes Testacei* relèvent, selon toute vraisemblance, de ce schéma iconographique.

A l'appui d'une origine alexandrine, on peut citer la statue en marbre de l'Harpocrate de l'Iseum de Ras el-Soda, dont la corne d'abondance a disparu, qui est datée du règne d'Hadrien. A. Adriani soupçonnait l'existence d'un original hellénistique, à l'origine de ce type particulièrement répandu dans la statuaire de pierre, de bronze et de terre cuite[27]. Le savant italien, comparant cette statue à un bronze du Musée Gréco-Romain, remarque toutefois qu'à la différence des traditionnels Harpocrates à la corne d'abondance, celui de Ras el-Soda était vraisemblablement accompagné d'un faucon, dressé sur le pilier à la gauche du dieu. Il existe en effet un certain nombre d'Harpocrates en terre cuite, à la corne et au faucon ; parmi ceux-ci, un exemplaire, datable de haute époque hellénistique, provient des nécropoles orientales d'Alexandrie[28].

Dans le domaine de la diffusion, c'est l'Harpocrate hellénisé, debout, à la corne d'abondance, qui l'emporte très largement ; les terres cuites des ateliers de Myrina, de Tarse, de Panticapée traduisent le plus souvent l'image d'un dieu enfant ou juvénile, nu, déhanché, porteur de la corne d'abondance[29]. Or, il s'agit bien d'une production locale d'ateliers qui ont adopté une image d'Harpocrate accessible aux milieux hellénisés. Cette image spécifique de la diffusion harpocratique est régulièrement attestée dans la plupart des supports iconographiques du bassin méditerranéen et plus particulièrement dans la péninsule italique et la vallée du Rhône[30].

Dans quelques cas, on peut néanmoins isoler quelques images évoquant des cultes non alexandrins[31]. Les images des dieux enfants, souvent englobées sous le terme générique d'Harpocrate, embrassent un champ d'identification beaucoup plus large, dérivé des dieux fils des triades de la Basse Époque[32]. Les cultes « poliades » tardifs des capitales de nomes en offrent quelques exemples, tels que le dieu enfant d'Hérakléopolis Magna, Somtous, assimilé dans cette ville au dieu Héraklès à l'époque romaine[33]. Ainsi, l'origine d'un groupe de terres cuites romaines au type du dieu enfant coiffé de la couronne *hem-hem* et porteur de la massue, provenant des maisons hérakléopolitaines du début du Bas-Empire, est fondée sur un culte spécifiquement local (fig. 3). Une étude consacrée aux relations entre Héraklès et les divinités isiaques, notamment les dieux enfants et Sarapis anguipède à la massue, fait état des terres cuites illustrant ces cas d'*interpretatio graeca*[34].

---

[27] A. Adriani, *Annuaire du Musée Gréco-Romain 1935–1939* (Alexandrie, 1940), pp. 140 sq., pl. I (texte), pll. LVI–LVII.

[28] Musée Gréco-Romain, n° inv. 25743, A. Adriani, *Annuaire du Musée Gréco-Romain III (1940–1950)* (1952), p. 19, pl. V.

[29] *Infra*, p. 109.

[30] En dernier lieu, J.-L. Podvin, « Nouvelles lampes égyptisantes de la vallée du Rhône », *RA* 1999, I, pp. 79–88. Il s'agit de deux lampes dont le médaillon central porte l'image d'Harpocrate à la corne d'abondance, provenant de la nécropole gallo-romaine du Valladas à Saint-Paul-Trois-Châteaux.

[31] Ballet, *o. c.* n. 24, pp. 259–264, pll. XXVII–XXIX.

Sur les ateliers de figurines égyptiens, au sein desquels les terres cuites isiaques ont une place notable, quelques études abordent la question des centres de production. Dans l'état actuel de la recherche, on commence à entrevoir certaines différences entre les productions alexandrines et celle de la *chôra*, du moins à l'époque hellénistique. Des recherches portant sur les « fabriques » alexandrines à l'époque hellénistique, incluant un vaste champ documentaire, de la céramique aux figurines de terre cuite, ont commencé à poser quelques jalons sur la reconnaissance d'argiles spécifiques à la fabrication de séries moulées[35] ; elles enrichissent considérablement les données déjà anciennes publiées par E. Breccia, qui n'avait alors mentionné que des argiles alluviales. Il est fort probable qu'en milieu alexandrin, plusieurs types d'argiles ont été utilisées par les coroplathes ; la relative complexité de l'environnement géologique et sédimentaire de la région l'explique.

La question de l'unicité ou de la multiplicité des centres de production a été récemment posée[36] ; elle concerne avant tout la période

---

[32] J. Yoyotte, P. Chuvin, « Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios », *RA* 1986, I, pp. 45–48 ; *ead.*, « Le Zeus Casios de Péluse à Tivoli. Une hypothèse », *BIFAO* 88 (1988), p. 176.

[33] Sur cette assimilation tardive, cf. J. Quaegebeur, « Somtous l'Enfant », dans *Mélanges Jean-Jacques Clère*, *CRIPEL* 13 (1991), pp. 113–121.

[34] G. Clerc, « Héraklès et les dieux du cercle isiaque », dans *Hommages à Jean Leclant*, 3 (1994), pp. 103–107, 111–112.

[35] C. Harlaut, *La céramique ptolémaïque provenant des fouilles d'Alexandrie (ancien Consulat britannique) et de Tanis (secteur de Tulûl el-Bêd). Caractérisation préliminaire des productions égyptiennes*, Mémoire de DEA, (Université de Rennes II, 1999).

[36] Ballet, « Le moulage des terres cuites dans l'Égypte gréco-romaine : état des problématiques », dans *Le moulage en terre cuite dans l'Antiquité. o. c.* n. 5, pp. 241–256.

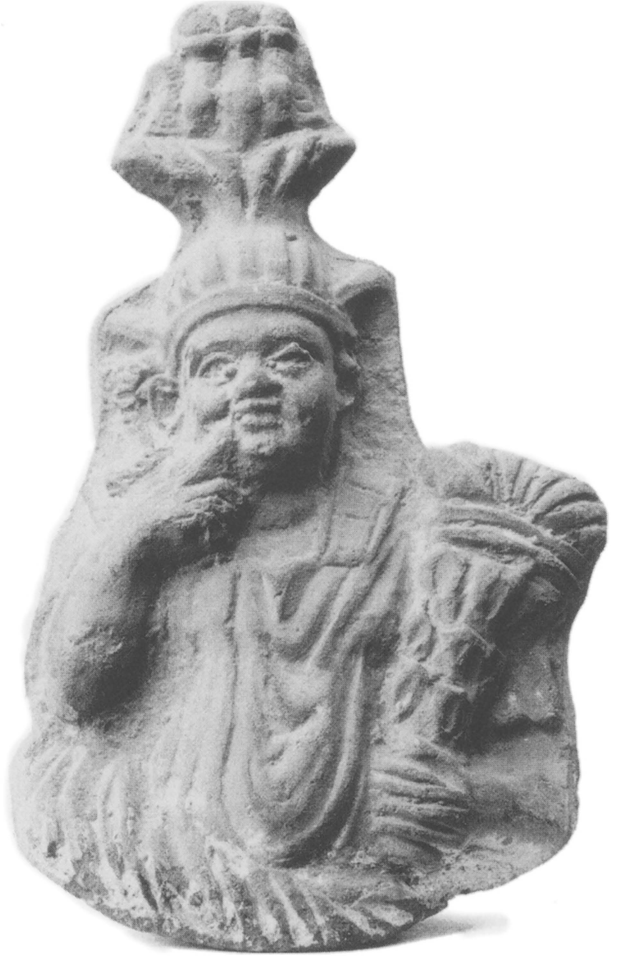


Figure 3 : Dieu enfant associé à Héraklès.
Museé du Louvre, DAE, inv. E 20679.

romaine, au cours de laquelle on note l'existence d'un groupe important de figurines à pâte brun foncé, fine et micacée, d'origine alluviale ; toutefois la localisation des centres de production n'a pas encore pu être déterminée.

Une étude très substantielle portant sur les figurines de Karanis, au Fayoum, complétée d'analyses physico-chimiques, met en évidence trois groupes de pâtes constituant les figurines de terre cuite[37] : un premier ensemble à pâte alluviale, un deuxième relativement hétérogène, très vraisemblablement calcaire, le dernier comprenant un mélange d'argiles calcaires et d'argiles alluviales ; il est très probable que le groupe calcaire soit local, d'après la géologie de la région, et dont témoigne par ailleurs l'abondance des céramiques calcaires sur la plupart des sites de consommation du Fayoum.

En Haute-Égypte, le dossier des terres cuites de Coptos est sans conteste l'un des plus importants de la coroplathie d'époque romaine[38]. Recueillies lors des fouilles menées en 1910 et 1911, ces figurines à pâte calcaire proviennent sinon d'un atelier, du moins d'un entrepôt, localisé près des temples du *Netjery Chemâ* ; elles sont conservées au musée des Beaux-Arts à Lyon. Dans cet ensemble approchant le millier, un dieu enfant (peut-être un Harpocrate), représenté par une trentaine d'exemplaires, à la tresse latérale, le doigt sur la bouche, au phallus proéminent, repose sur une sorte de palanquin. Sarapis n'est pas délaissé dans l'atelier de Coptos : malgré le caractère fragmentaire des terres cuites, une petite série de têtes provient d'un même moule ou est issue de surmoulages très proches de la figurine patrice.

Travaux archéologiques

Parmi les objets recueillis lors des fouilles récemment menées par le Centre d'études alexandrines dans la capitale des Ptolémées, on signalera la découverte de quelques terres cuites isiaques à Nécropolis, l'actuel quartier de Gabbari, provenant de contextes funéraires : il s'agit d'un Harpocrate, assis, au pot, et d'une Isis-Aphrodite, nue, les bras le long du corps. Ayant fait l'objet d'une présentation préliminaire[39], ils seront publiés de manière plus analytique dans le premier volume des nécropoles de l'ouest alexandrin[40] D'après le contexte dont proviennent ces deux terres cuites, elles sont datables de la période hellénistique.

---

[37] M. L. Allen, *The Terracotta Figurines from Karanis : A Study of Technique, Style, and Chronology in Fayoumic Coroplastic*, I–II, (The University of Michigan, 1985) (University Microfilms International, Ann Arbor), pp. 20–24.

[38] On en trouvera une présentation dans le catalogue de l'exposition sur Coptos, qui se tiendra au musée des Beaux-Arts, Palais Saint-Pierre, Lyon, à partir de février 2000 (commissaires : G. Galliano et M. Gabolde).

[39] Empereur, *Alexandrie redécouverte*, p. 199.

[40] *Nécropolis* 1, *Études Alexandrines* 5, éds. J.-Y. Empereur et M.-D. Nenna, Le Caire, IFAO (sous presse).

Dans le Delta, les travaux les plus conséquents portent actuellement sur les figurines d'Athribis, l'actuelle Benha ; l'étude est sous la responsabilité d'H. Szymanska : une première publication en présente les principaux résultats[41]. Si, dans les niveaux hellénistiques, les divinités du monde grec tiennent une place notable, les images du cercle isiaque sont bien représentées, avant tout celles d'Isis-Aphrodite et d'Harpocrate.

Dans un article récent, H. Szymanska reconnaît une panthère, l'animal de Dionysos, aux côtés d'une vieille femme en proie à l'ivresse[42], et non Anubis, identifié avec réserves lors d'une première expertise[43]. L'étude des terres cuites de Tell Atrib menée par H. Szymanska sera prochainement accueillie par les éditions de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles.

Au Fayoum, deux sites bien dotés en figurines de terre cuite ont récemment fait l'objet d'études. Celui de Karanis (Kôm Ushim), est désormais bien connu grâce à la publication microfilmée de la thèse de M. L. Allen[44], où les animaux, qu'ils soient ou non des hypostases divines (n^os^ 1–44) sont placés avant les divinités, ce qui n'est pas banal. Du répertoire isiaque assez mince, signalons Harpocrate (n^os^ 45–64), puis deux Osiris-Canope (n^os^ 65–66) et quelques Isis (n^os^ 69–75) ; point de Sarapis et d'Anubis, tandis que la part des isiaques « profanes », des joueuses de tympanon et des orants est assez considérable.

Quant à la fouille menée par C. Gallazzi et G. Hadji-Minaglou à Tebtynis (Umm al-Brigat), dans le quartier hellénistique et romain qui s'étend de part et d'autre du temple de Soknebtynis, elle livre quotidiennement des figurines de terre cuite. On en trouvera une présentation préliminaire dans les rapports annuels du *BIFAO*[45]. Au sein des thèmes isiaques, qui ne représentent pas la majorité des terres cuites en contexte d'habitat, les figurines d'Harpocrate sont les plus nombreuses ; viennent ensuite quelques représentations d'Isis-Aphrodite nue et de joueuses de tympanon (fig. 4), vraisemblablement associées au culte d'Isis ; à l'instar d'autres sites et des collections de musées, Sarapis est le grand absent de cet ensemble.

---

[41] K. Mysliwiec, H. Szymanska, « Les terres cuites de Tell Atrib. Rapport préliminaire », *CdE* LXVII (1992), pp. 112–132.

[42] « Terres cuites d'Athribis représentant des vieilles femmes », *Materialy Archeologiczne* 27/2, pp. 29–37, fig. 1.

[43] K. Mysliwiec et S. Abu Senna, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1991–1993 », *Études et Travaux* 17 (1995), pp. 206–240, surtout p. 224, fig. 21.

[44] *O. c.* n. 37.

[45] N. Grimal, « Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1996–1997 », *BIFAO* 97 (1997), pp. 363–364.

On connaît bien la publication de W. M. Flinders Petrie[46] portant sur les maisons romaines de l'antique Hérakléopolis Magna (Ehnasya) : elle inclut une série de figurines de terre cuite. Peu de temps après les travaux menés à Ehnasya, un lot de statuettes provenant des fouilles de Petrie est parvenu aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles ; les exemplaires inédits, provenant des maisons H et K, parmi lesquels figurent quelques terres cuites isiaques, ont été récemment publiés par G. Nachtergael[47] ; ce dernier signale tout particulièrement un Sarapis-Agathodaimon en terre cuite : dans les replis du corps serpentiforme du dieu est fichée la massue d'Héraklès, qui, tout en représentant un attribut de fertilité[48], évoque le culte d'un Héraklès associé au dieu jeune Somtous ou à Harsaphès, les dieux locaux d'Hérakléopolis Magna.

Ainsi, dans les villages de l'oasis du Fayoum, et ceux qui commandent les « portes » de l'oasis, Sarapis n'est guère représenté dans la terre cuite, alors que des images cultuelles de type monumental ne sont pas absentes des sanctuaires locaux, tel le célèbre Sarapis en bois de Théadelphie conservé au musée Gréco-Romain d'Alexandrie.

Parmi les récentes publications de sites désertiques ou des confins de l'Égypte, deux études montrent à l'évidence la prégnance des Isis-Aphrodite nues, les bras le long du corps. On se gardera bien d'en tirer des conclusions définitives, vu le nombre limité de terres cuites publiées.

---

[46] *Roman Ehnasya (Herakleopolis Magna) 1904*, Special Extra Publication of the EEF (Londres, 1905).

[47] G. Nachtergael, « Terres cuites inédites des maisons K et H d'Héracléopolis Magna (fouilles de William M. Flinders Petrie) », dans *Miscellània Papirologica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè aniversari*, éds. S. Janeras, Fundacio Salvador Vives Casajuana (Barcelone, 1987), pp. 229–240, spéc. figg. 2 (Isis-Aphodite), 5 (basileion), 8 (Sarapis Agathodémon).

[48] Fr. Dunand, « Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67 (1969), pp. 9–47.

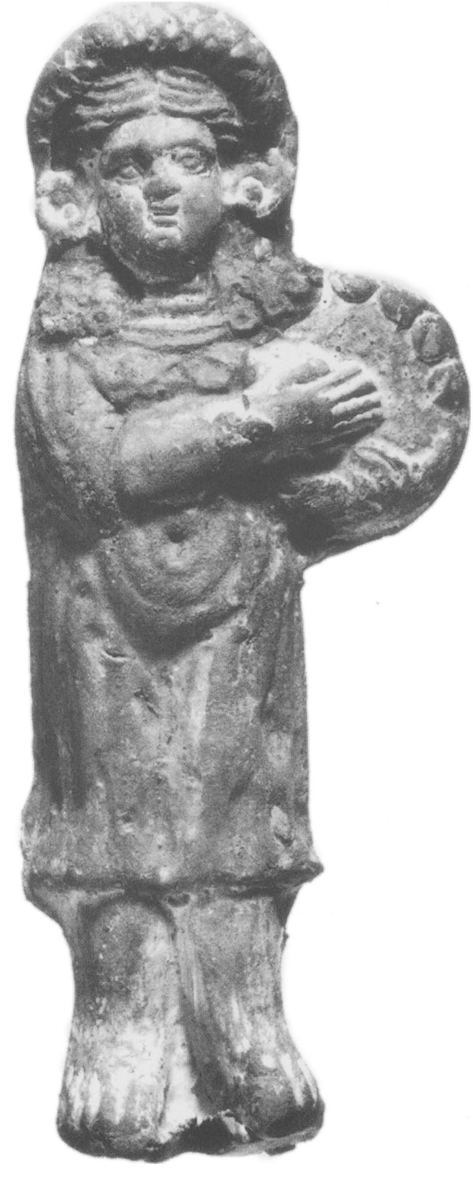


Figure 4 : Joueuse de tympanon.
Tebtynis, Fayoum.
Museé du Louvre, DAE, inv. AF 987.

Au Sinaï du nord, dans la partie orientale de la plaine littorale, des figurines de type Isis-Aphrodite, nue, bras le long du corps, aux boucles libyques et à tête couronnée, identifiées comme des figurines votives, proviennent d'un lieu de culte (R-26), situé à l'ouest de Raphia, occupé du VI^e^ au III^e^ siècle avant J.-C.[49]. Ces figurines appartiennent manifestement à la dernière phase de fonctionnement de ce sanctuaire, soit le III^e^ siècle avant J.-C., voire plus tard. À Tell el-Herr, située en revanche à l'ouest de la plaine littorale du Sinaï, quelques fragments de terre cuite semblent également appartenir au type Isis-Aphrodite nue[50].

Dans le petit lot de terres cuites du Mons Claudianus publié par Donald Bailey[51], une figurine peut être rattachée aux cultes isiaques ; il s'agit d'un fragment de tête féminine, identifiée, à juste titre, comme une Isis, voire une Isis-Aphrodite. Une seconde statuette au type de la canéphore évoque peut-être la présence de porteuses d'offrandes associées aux processions et aux manifestations cultuelles ; un rattachement au culte spécifique d'Isis n'est toutefois pas assuré.

La diffusion des terres cuites isiaques

En guise de conclusion, on abordera succinctement la diffusion des terres cuites isiaques dans le bassin méditerranéen aux époques hellénistique et romaine. Les terres cuites sont-elles l'un des véhicules privilégiés des cultes isiaques ? La réponse est complexe ; elle varie selon les régions. À l'instar des lampes à thèmes isiaques de fabrication égyptienne ou alexandrine, l'exportation des terres cuites d'Égypte n'est pas très importante.

Notons toutefois l'existence d'une diffusion de proximité, déjà signalée à propos de la plaine littorale du Sinaï. Tout en possédant ses propres ateliers, tels ceux qui ont produit une partie des figurines de Kharayeb[52], la côte syro-phénicienne reçoit des terres cuites de type isiaque d'origine égyptienne[53]. Le redéploiement des activités archéologiques au Liban sera l'occasion de pouvoir s'assurer de l'existence d'un matériel potentiel.

---

[49] E. Oren, « Le Nord-Sinaï à l'époque perse. Perspectives archéologiques », dans *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans pour un désert* (Paris, 1998), p. 77, fig. 67.

[50] Me Dominique Valbelle nous a confié l'étude des figurines de terre cuite de la forteresse de Tell el-Herr et de ses abords ; quelques fragments de figurines semblent appartenir au type de l'Isis-Aphrodite.

[51] « Terracotta figures from Mons Claudianus », dans *Life on the Fringe. Living in the Southern Egyptian Deserts during the Roman and early-Byzantine Periods*, éd. O. Kaper, Research School CNWS (Leyde, 1998), pp. 23–24, figg. 1–2.

Dans la plupart des autres cas, la diffusion des divinités isiaques, sous forme de statuettes moulées, généralement limitée à Isis et à Harpocrate, s'exprime d'une autre manière. En Méditerranée orientale, tout particulièrement à la période hellénistique, de la Phénicie à l'Asie mineure, à Kharayeb, à Tarse et à Myrina, les ateliers de coroplathes ont inclus dans leur répertoire des divinités isiaques, tout particulièrement Isis et Harpocrate. Or, ceux-ci présentent des traits spécifiquement locaux ; ainsi, à Tarse, une couronne de lierre coiffe la tête des Harpocrates à l'instar des divinités de terre cuite appartenant au cercle grec[54] ; à Myrina, un Harpocrate juvénile porte la coiffure généralement réservée à Isis, le *basileion*, c'est-à-dire le disque solaire encadré de cornes et surmonté de deux hautes plumes : il s'agit là d'une adaptation originale du jeune dieu alexandrin. À Chypre, les images d'Isis s'intègrent parfaitement, sur les plans stylistique et technique, aux productions locales d'époque hellénistique[55].

On retrouve donc une partition identique à celle de leur terre d'origine. Il ne serait pas vain de rappeler la présence ptolémaïque, à la fois prégnante et nuancée dans ses modes d'intervention, sur ces rives orientales de la Méditerranée, et de suggérer que les « utilisateurs » de figurines appartiennent à une même culture.

En Occident, les importations de figurines, qu'elles soient ou non isiaques, sont assez rare. La fabrication de séries locales de type isiaque représente un domaine de recherche que nous n'avons pu aborder de manière exhaustive, mais sans doute riche d'enseignement.

---

[52] Émir M. Chehab, « Les terres cuites de Kharayeb », *Bulletin du Musée de Beyrouth* 10 (1951–1952) ; 11 (1953–1954).

[53] À titre d'exemple, une statuette d'Harpocrate cavalier conservée au musée de l'Université américaine, Beyrouth, n° inv. 623, dans *Liban, l'autre rive, exposition Institut du monde arabe, 27 octobre 1998 – 2 mai 1999* (Paris, Institut du monde arabe, 1998), p. 162.

[54] H. Goldmann, *Excavations at Gözlu Kule, Tarsus, I. The Hellenistic and Roman Periods* (Princeton, 1950), n^{os} 110, 121–126.

[55] A. Queyrel, *Les Figurines hellénistiques de terre cuite*, Études Chypriotes 10 (Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1988), n^{os} 128–206.

Dans la péninsule italique, si l'on en juge par deux exemples, les adaptations semblent éloignées des protoypes égyptiens. Un groupe bien connu d'Isis, d'Anubis et d'Harpocrate suit un schéma iconographique répandu dans la péninsule[56], alors qu'il est inconnu en Égypte. De même, les « Isis allaitant » de Capoue sont également très éloignées des prototypes égyptiens[57].

Les Occidentaux auraient-ils dédaigné l'utilisation de la terre cuite moulée pour représenter certaines divinités du cercle isiaque, alors qu'ils n'ont pas hésité à représenter Isis et Harpocrate dans la petite statuaire de bronze? À ce titre, les figurines de terre cuite ne participeraient pas à l'expansion des cultes isiaques dans la péninsule italique, pour le moins : cette hypothèse mérite d'être confirmée par nos collègues italiens.

---

[56] J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain,* (*EPRO* 57) (Leyde, 1977), n° 260, pl. XXXIV, provenant d'Abella, en Campanie.

[57] *Iside. Il mito, il mistero, la magia* (Milan, 1997), V. 214–219.

LES SCÈNES DITES NILOTIQUES ET LES CULTES ISIAQUES. UNE INTERPRÉTATION CONTEXTUELLE

par

M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom

Leyde

> En lui montrant tour à tour des chimères à langues de feu décorant une potiche ou brodées sur un écran, les corolles d'un bouquet d'orchidées, un dromadaire d'argent niellé aux yeux incrustés de rubis qui voisinait sur la cheminée avec un crapaud de jade, elle (Odette de Crécy) affectait tour à tour d'avoir peur de la méchanceté, ou de rire de la cocasserie des monstres, de rougir de l'indécence des fleurs et d'éprouver un irrésistible désir d'aller embrasser le dromadaire et le crapaud qu'elle appelait : « chéris ». Et ces affectations contrastaient avec la sincérité de certaines de ses dévotions, notamment à Notre-Dame de Laghet qui l'avait jadis, quand elle habitait Nice, guérie d'une maladie mortelle, et dont elle portait toujours sur elle une médaille d'or à laquelle elle attribuait un pouvoir sans limites.
>
> (Marcel Proust, *A la Recherche du Temps perdu. Du Côté de chez Swann 2 : Un Amour de Swann*, 1913)

Introduction

Les scènes dites nilotiques font partie d'un groupe plus important de vestiges égyptiens ou égyptisants conservés du monde romain*[1]. L'énorme quantité, l'étendue et la diversité de ce type de matériel sont surtout devenues évidentes depuis les recherches de la seconde moitié de ce siècle. Les travaux de Jean Leclant et Maarten J. Vermaseren forment toujours le point de départ de beaucoup de recherches actuelles[2]. Le rôle des dieux orientaux dans le monde romain, comme Isis, y était central. Il n'est alors pas illogique qu'a priori les nombreux *aegyptiaca romana* soient généralement associés aux cultes égyptiens. Les adeptes de ces cultes étaient nombreux dans le bassin méditerranéen et l'on trouve partout des sanctuaires publics et privés d'Isis et des autres dieux de son cercle, décorés d'objets égyptiens et égyptisants. En étudiant un groupe spécifique d'*aegyptiaca*, les scènes nilotiques, nous voulons essayer, dans cette contribution, de vérifier l'hypothèse, généralement admise dans la majorité des publications, de l'adéquation entre *aegyptiaca romana* et cultes isiaques. La citation de Marcel Proust, qui exprime si subtilement les sens divers des objets de la culture matérielle environnante pour Odette de Crécy, se montrera d'une grande importance comme parallèle.

---

* Cet article se situe dans le cadre des recherches de doctorat de M. J. Versluys, relatives aux scènes nilotiques et leur signification dans le monde romain et situées dans le prolongement des travaux de P. G. P. Meyboom. Le projet des recherches est financé par la Fondation UTOPA et effectué à la Faculté d'Archéologie de l'Université de Leiden. Nous tenons à remercier l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (NWO) (pour M. J. Versluys) et la Faculté d'Archéologie de l'Université de Leiden (pour P. G. P. Meyboom) pour la participation financière aux frais du congrès. Que soient remerciés M. Hijmans (Arles) pour la traduction française du manuscrit, L. Bricault (Poitiers) et J. Westerman (Leiden) pour leurs suggestions et corrections.

[1] Le terme « égyptisant » indique dans le sens strict les objets faits « dans le style égyptien / d'après un exemple égyptien ». Les scènes nilotiques sont généralement considérées comme « égyptisantes », bien qu'elles ne soient ni réalisées dans le style

Caractère et définition du genre

Bien que le terme « scènes nilotiques » soit largement répandu, une définition précise en fait encore défaut. On peut définir les scènes nilotiques comme des représentations du Nil (en crue), avec les rives du fleuve et la flore, la faune, les constructions et l'activité de la population. Il ne s'agit donc pas de représentations de l'Égypte témoignant d'abord d'un intérêt culturel ou scientifique. Une comparaison avec la représentation du pays du Nil au début du XIX$^{\text{ème}}$ siècle, peu après l'expédition de Bonaparte, qui a attiré l'attention de l'Europe sur l'Égypte et sa culture, montre bien la différence. Le frontispice de la première édition de la *Description de l'Égypte : Antiquités* de 1809, comme l'édition Pancoucke de 1821, indiquent clairement quels éléments d'Égypte ont frappé les esprits européens : les pyramides, les obélisques, les complexes des temples énormes, les palmiers et le Nil (fig. 1). Les pyramides, caractéristiques par excellence de

---

égyptien, ni d'après des exemples égyptiens. Il serait donc plus commode de donner une définition plus étendue à ce terme comme « évoquant une association avec l'Égypte », par le style, par le sujet ou sur la base d'une autre association que les Romains peuvaient avoir avec l'Égypte.

[2] Presque tous les inventaires des *aegyptiaca* du monde romain sont publiés dans la collection « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain »

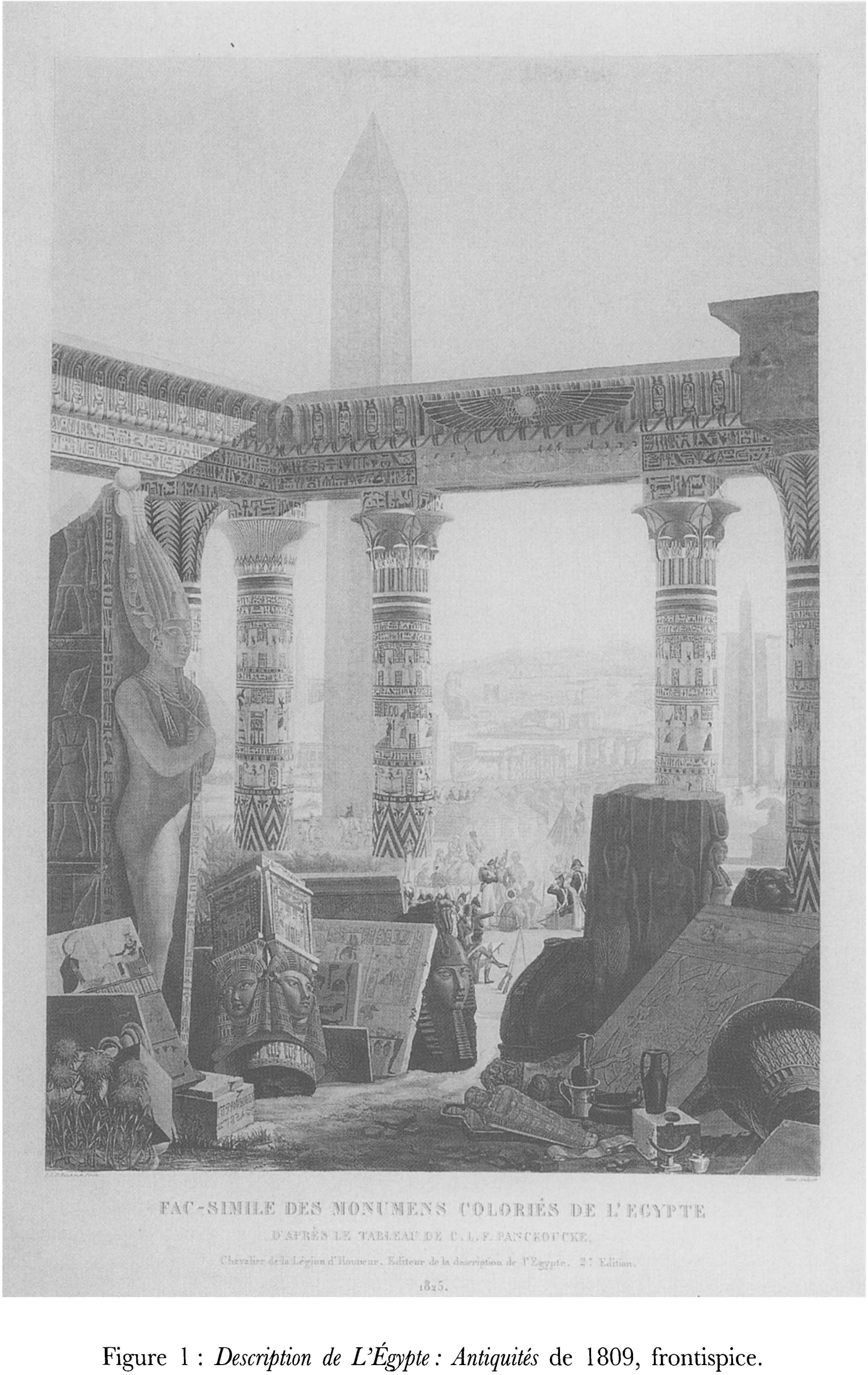

FAC-SIMILE DES MONUMENS COLORIÉS DE L'EGYPTE
D'APRÈS LE TABLEAU DE C. L. F. PANCKOUCKE,
Chevalier de la Légion d'Honneur, Editeur de la description de l'Egypte. 2e. Edition.
1825.

Figure 1 : *Description de L'Égypte : Antiquités* de 1809, frontispice.

l'Égypte, ne figurent dans aucune scène nilotique de l'époque romaine ; obélisques et temples monumentaux sont extrêmement rares. Le Nil, reconnaissable par le lotus, est en revanche l'élément constant des scènes nilotiques. Une multitude de détails iconographiques caractéristiques montre que la crue du Nil est le véritable sujet des représentations. Dans plusieurs exemples du genre de la période républicaine, cela est évident : aussi bien la mosaïque du Nil de Préneste (vers 110 av. J.-C.), qu'une mosaïque de Rome de la même période, conservée en trois fragments à Madrid, montrent le delta d'Égypte durant la crue du Nil, avec la flore, la faune, les activités, les fêtes et les rituels, typiques pour cette période[3]. Les scènes nilotiques de l'époque postérieure sont moins étendues et plus simples de caractère ; souvent seulement quelques fleurs de lotus ou un nain qui danse renvoient à la signification originelle de la représentation (fig. 2).

Interprétations antérieures

L'absence d'une définition est sans doute liée à l'absence d'un corpus qui étudie tous les exemples du genre de façon cohérente. Cela ne veut pas dire que l'on n'a jamais tenté d'expliquer la signification des scènes nilotiques. En général, on essaie, d'après l'étude d'une scène nilotique remarquable ou des scènes nilotiques d'une région géographique particulière, d'en préciser la fonction et la signification en général. Le genre serait, dit-on le plus souvent, d'ordre religieux. Les scènes nilotiques dépendent, directement ou indirectement, des cultes égyptiens. Une première présentation de cette vision est donnée par K. Schefold dans ses livres sur la peinture murale romaine : les scènes nilotiques représenteraient le pays béni d'Isis[4]. A. Alföldi

---

(Brill, Leyde), dirigée par M. J. Vermaseren. J. Leclant a publié plusieurs études sur Isis et les *aegyptiaca* du monde romain en général, dont l'*Inventaire bibliographique des Isiaca* (*IBIS*) I–IV (1972–1991) ; cf. *Hommages à Jean Leclant*, 3, *Études isiaques*, éds. C. Berger – G. Clerc – N. Grimal (Bibliothèque d'Études 106) (Le Caire, 1994).

[3] Cf. respectivement, P. G. P. Meyboom, *The Nile mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy* (1995) et M. J. Versluys, « Ein paar Stücken von Musaico im Hause Massimi ». Bemerkungen zu drei römischen Mosaikfragmenten in Madrid », *MM* 41 (2000, sous presse).

[4] K. Schefold, *Pompejanische Malerei. Sinn und Ideengeschichte* (1952) / *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification* (Collection Latomus) (1972) ; *id., Die wände Pompejis. Topografisches Verzeichnis der Bildmotive* (1957) ; *id., Vergessenes Pompeji* (1962), pp. 197–202.

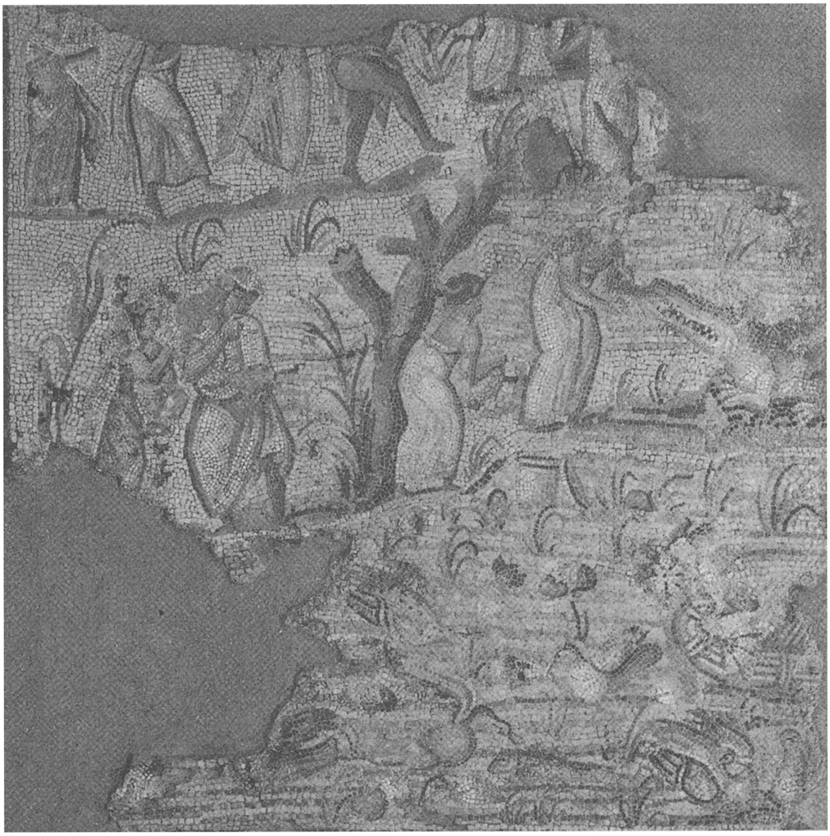


Figure 2 : Scène nilotique.

caractérise ensuite le genre en termes concis, parlant de « Kirchenkunst » du culte isiaque[5]. Une série d'articles importants, rassemblant un plus grand nombre de scènes nilotiques, adopte la même vision, toutefois avec quelques différences et nuances[6].

Une autre interprétation a été proposée plus récemment à partir de l'étude des scènes nilotiques de quelques maisons pompéiennes : les représentations formeraient une mode plus générale dans la décoration intérieure des maisons romaines, destinée à créer une ambiance agréable[7]. M. Malaise, l'un des rares chercheurs qui a toujours gardé une position réservée quant à l'interprétation religieuse des *aegyptiaca romana*, conclut ainsi : « (. . .) les scènes nilotiques et les paysages alexandrins ne sont peut-être pas à écarter totalement de l'univers religieux, bien qu'ils soient surtout des témoins de la mode alexandrine »[8].

---

[5] A. Alföldi, « Die alexandrinische Götter und die Vota Publica », *JAC* 8–9 (1965–1966), pp. 53–87, pass. cité p. 62.

[6] L. Foucher, « Les mosaïques nilotiques africaines », dans *La mosaïque Gréco-Romaine* (1963), pp. 137–145 ; L. Ibrahim (avec R. Scranton – R. Brill), *Kenchreai.*

Suite à l'étude de la mosaïque du Nil de Préneste, l'exemple le plus ancien et le plus élaboré du genre, P. G. P. Meyboom a émis l'hypothèse que les scènes nilotiques représentent de façon symbolique la fécondité de la nature et l'opulence de l'homme qui en résulte. A côté des thèmes comme la fécondité et l'abondance, les scènes nilotiques auraient une signification religieuse comme symboles de « divine providence », ainsi que le suppose Meyboom dans le cas de la mosaïque du Nil de Préneste[9].

Un exemple évident ?

Avant d'essayer d'obtenir une vision plus claire de cette problématique complexe et largement discutée, il est utile de traiter d'abord un exemple. On peut ainsi présenter le genre et espérer y trouver une réponse à la question de la signification des scènes nilotiques.

Il s'agit d'un fragment de mosaïque, remarquable mais peu connu, de Rome. On date traditionnellement ce monument du III$^{\text{ème}}$ siècle apr. J.-C., mais récemment on a propose une datation augustéenne[10]

Eastern Porth of Corinth II. The Panels of opus sectile in Glass (1976), pp. 120–141 ; J. Leclant, « Un aspect des influences alexandrines en Gaule : les scènes nilotiques exhumées en France », dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* III (1984), pp. 440–444 ; voir, dans le même recueil, l'article de J. Balty, « Thèmes nilotiques dans la mosaïque tardive du Proche-Orient », pp. 827–834.

[7] H. Whitehouse, « *In Praedis Iuliae Felicis* : The provenance of some fragments of wall-painting in the Museo Nazionale, Naples », *BSR* 45 (1977), pp. 52–68 ; P. Zanker, « Die Villa als Vorbild des späten pompejanischen Wohngeschmacks », *JdI* 94 (1979), p. 460–523.

[8] M. Malaise, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain », *ANRW* II 17.3 (1984), p. 1627.

[9] Meyboom 1995 (*o. c.* n. 3), pp. 81–90.

[10] Le fragment polychrome mesure 0,46 × 0,45 m. Seuls les côtés gauche et inférieur ont conservé la bordure en tesselles noires, ce qui signifie que la représentation se poursuivait des côtés droit et supérieur. Elle fait partie de la collection de l'Antiquarium Communale. Cf. K. Werner, *Mosaiken aus Rom. Polychrome Mosaikpavimente und Emblemata aus Rom und Umgebung* (1994), pp. 236–237, sv. K 101, avec la lit-

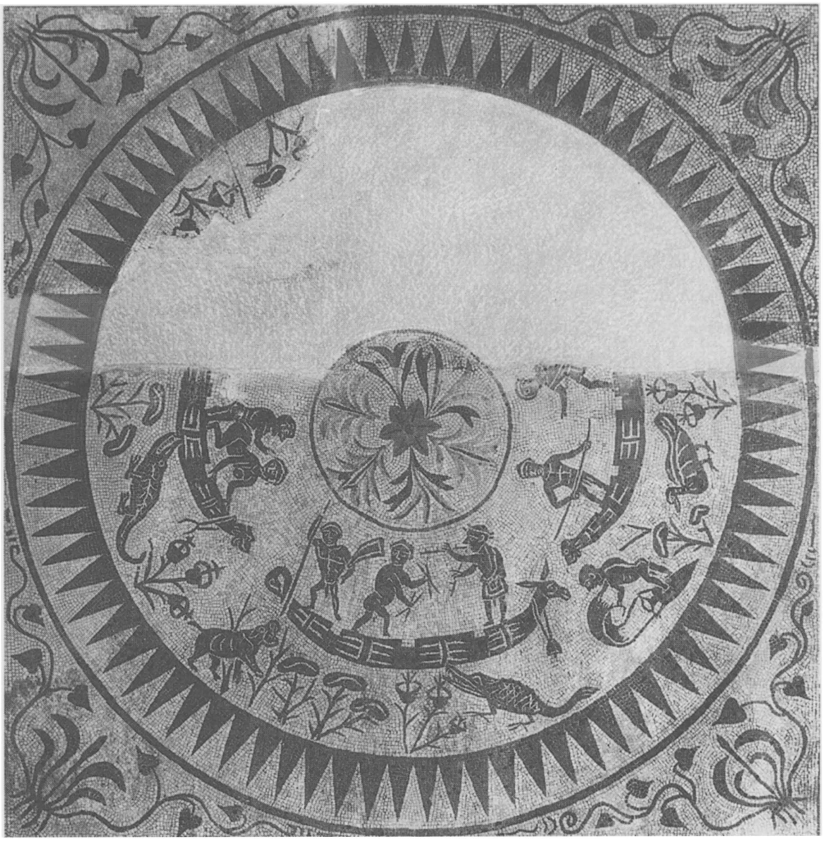


Figure 3 : *Mosaïque nilotique, Rome (fragment).*

(fig. 3). Sur le premier plan est représenté le fleuve, avec différentes sortes de fleurs, de plantes, un poisson et d'oiseaux. Du côté droit, arrive un homme dans un canoë en papyrus. Sur la rive, deux prêtres égyptiens donnent à manger à un crocodile ; la main de ce qui était probablement un troisième prêtre est visible juste devant le crocodile. De l'autre côté d'un arbre aride, au centre de la représentation, deux

---

térature antérieure ; A. M. Sommella – C. Salvetti, *Antiquarium Communale. Storia di un museo romano e delle sue raccolte archeologiche* (1994), p. 7 et fig. 25 (une superbe illustration en couleur), qui propose une datation autour de 30 av. J.-C. (pour des raisons iconographiques, cette datation paraît effectivement plus probable qu'une datation au III^{ème} s. apr. J.-C.) et, plus récemment, *Romana pictura. La pittura romana dalle orgini all'età bizantina* (1998), sv. 160.

hommes avec des fleurs et des feuilles dans leurs mains sont debout à côté du fleuve. Au-dessus d'eux, on voit des personnages dont seule la partie inférieure est conservée. Il semble s'agir d'un homme qui joue d'un instrument à cordes, et de deux hommes qui dansent, ainsi qu'une femme. Un autre homme regarde.

Il faut d'abord remarquer qu'il ne s'agit pas d'une scène nilotique typique ; la représentation est trop réaliste et trop détaillée. Cette représentation du Nil et des activités des habitants de l'Égypte sur les rives du fleuve est un exemple particulièrement intéressant, parce que l'image même donne une indication explicite pour l'interprétation, ce qui est exceptionnel. Comme nous l'avons dit, sur la majorité des scènes nilotiques, les habitants d'Égypte, souvent figurés sous l'aspect de nains ou de Pygmées, sont représentés soit pendant les fêtes de la crue du Nil, soit dans leurs occupations quotidiennes au bord du fleuve, ou bien encore en lutte avec la faune nilotique au milieu des marais du Nil. Dans ce cas précis, il s'agit de la pâture d'un crocodile par des prêtres égyptiens. Un tel rituel est connu des textes anciens : à Arsinoë-Krokodeilopolis (dans le Fayum), des crocodiles sacrés étaient tenus dans des bassins situés à côté des temples[11]. Tout comme un bassin en marbre des musées du Vatican, de 250 apr. J.-C. environ, la mosaïque semble faire allusion à cette habitude, devenue une attraction pour les touristes à l'époque romaine[12]. Est-ce que la représentation d'une cérémonie religieuse égyptienne doit forcément conduire à une interprétation religieuse de la représentation ? Cela ne paraît nullement nécessaire.

Ceci est d'abord dû à la circonstance exceptionnelle que tous les monuments et objets égyptiens, mais aussi, dans une certaine mesure, égyptisants, du monde romain, se trouvent en dehors de leur contexte originel. L'obélisque avec inscription de Sethi Ier et Ramses II, placé au XIII^{ème} s. av. J.-C. à Héliopolis, était un monument religieux, lié au culte solaire égyptien. Cette fonction a changé quand Auguste donna l'ordre d'embarquer l'obélisque vers Rome et de l'ériger sur la *spina* du Circus Maximus. A côté d'une fonction pratique et décorative dans le cirque, le monument servait également –

---

[11] Cf. *LdÄ* III, sv. Medinet el-Fajjum.

[12] Musei Vaticani-Rome, 2599. Cf. plus récemment S. Klementa, *Gelagerte Flussgötter des Späthellenismus und der römischen Kaiserzeit* (1993), p. 34 sv. A25. Le caractère touristique est illustré par un texte sur papyrus concernant la visite des crocodiles par L. Mummius, cf. E. Olshausen, *Rom und Ägypten von 116 bis 51 v.C.* (Inauguraldissertation Erlangen, 1963) pp. 6–11 et Meyboom 1995 (*o. c.* n. 3), p. 165.

d'après l'inscription conservée sur la base, rajoutée à l'époque romaine (*CIL* VI, 702) – dans le nouveau contexte de l'Urbs, à souligner la soumission de l'Égypte à Rome. Dans un autre contexte historique, celui de la Rome des Papes, le même obélisque, cette fois couronné de symboles chrétiens, est placé sur la Piazza del Popolo. Il est évident que le monument n'a plus rien à voir avec le culte solaire égyptien et que la nouvelle signification doit être comprise en fonction du nouveau contexte historique : les Papes voulaient se présenter comme les nouveaux empereurs de Rome[13].

Une image de la pâture des crocodiles sacrés aurait pour un égyptien certainement une connotation religieuse ; pour un observateur romain, cela était peut-être également le cas, mais on ne peut le supposer automatiquement. L'attitude d'Odette de Crécy vis-à-vis des objets qui l'entourent l'illustre bien : la signification mythologique et religieuse originelle des chimères à langues de feu semble entièrement disparue – Odette peut même rire de leur cocasserie – tandis qu'elle garde un respect religieux profond pour un autre objet de son environnement, dont la signification semble encore valable : une médaille en or de Notre-Dame de Laghet. La signification originelle et réelle des images joue certainement un rôle pour leur interprétation, mais n'est plus primordiale. Leur contexte, une pièce à vivre dans la demeure d'une femme française à la fin du XIX$^{\text{ème}}$ s., est en revanche important. Pour la question de la signification des scènes nilotiques en particulier, et des *aegyptiaca romana* en général, le contexte, au sens le plus large du terme, est essentiel. Il est malheureusement impossible d'en obtenir une impression comme celle que Marcel Proust nous a donnée pour les objets autour d'Odette de Crécy. En revanche, quand on peut observer les schémas de localisation d'un certain type de représentations, il devient possible, en étudiant la signification de cette localisation spécifique, de reconstruire la signification des représentations elles-mêmes. Concrètement, si les scènes nilotiques se trouvent surtout dans des lieux de culte isiaques, on pourra postuler une interprétation religieuse pour le genre entier.

---

[13] Cf. pour cet obélisque et les divers contextes et perspectives dans lesquels il a été utilisé, E. Iversen, *Obeliks in exile I. The Obelisks of Rome* (1963), pp. 65–75. Pour la problématique d'interprétation des objets hors de leur contexte originel en général cf. N. Thomas, *Entangled objects. Exchange, material culture and colonialism in the Pacific* (1991).

Le fragment de mosaïque dont il a été question plus haut a été trouvé à Rome, à l'occasion de la construction du Palazzo dell'Esposizioni, Via Nazionale, dans les années 1880. Lors des mêmes travaux, on découvrit une base, décorée d'un relief d'une scène nilotique, représentant, entre autres, le dieu Nil et des nymphes ainsi qu'un fragment d'une statue de Ramses II[14]. A l'arrière de l'actuel Palazzo dell'Esposizioni, on a trouvé les restes de ladite « domus Aem. Paulinae ». Les objets proviennent peut-être de cette maison. Un autre lieu de provenance possible est le Serapeum du III$^{\text{ème}}$ s. apr. J.-C., qui se trouvait sur le Quirinal. Des éléments architectoniques provenant du « giardino Colonna » sont généralement interprétés comme des restes de ce Serapeum, mais cette identification a été récemment contestée, non sans raison[15]. Il pourrait donc avoir été situé également à l'endroit de l'actuel Palazzo dell'Esposizioni et dans ce cas, la base, la mosaïque et le statue auraient pu appartenir à la décoration du sanctuaire. En l'absence d'autres données, les deux possibilités doivent rester hypothétiques. Dans ce cas, l'étude du contexte ne donne pas d'indication pour l'interprétation de la représentation, pour la simple raison que le contexte est imprécis. Pour nombre de scènes nilotiques, et d'*aegyptiaca romana* en général, la localisation d'origine est inconnue. Cela peut justifier les explications différentes, et parfois contradictoires, de ce matériel.

Avant d'examiner les scènes nilotiques dont le contexte est connu, il nous faut prendre encore deux exemples, qui illustrent combien la plus grande prudence doit être observée avant toute interprétation *a priori* religieuse. La présence de la mosaïque du Nil de Préneste a fait, et fait toujours, supposer que le complexe d'édifices où elle fut retrouvée doit être interprété comme un sanctuaire d'Isis[16]. L'étude de ces restes et de l'architecture de leur environnement a cependant montré qu'il s'agit du centre de l'antique Préneste et qu'il n'y a aucune raison pour l'identifier à un Iseum[17]. Pour deux fameux fragments de peinture murale, provenant d'Herculanum et actuellement conservés à Naples, qui montrent tous les deux un rituel dans un sanctuaire des dieux égyptiens, on a supposé un contexte religieux, et on en a même déduit l'existence d'un temple d'Isis à Herculanum[18]. En fait, ces fragments proviennent d'une *domus* près de l'amphithéâtre de la ville[19]. Il n'existe pour l'instant aucun indice permettant de supposer l'existence d'un temple d'Isis à Herculanum.

---

[14] Pour la base (Musei Capitolini-Rome, 931) cf. E. Caetani Lovatelli, « Di un antica basa marmorea rappresentanze del Nilo », *BC* 8 (1880), pp. 185–197 et, plus récemment, O. Dräger, *Religionem Significare. Studien zu reichverzierten römischen Altäre und Basen aus Marmor* (1994), p. 229 sv. 62. Pour la statue, cf. A. Roullet, *The Egyptian and egyptianizing monuments of imperial Rome* (1972), p. 104 sv. 158.

[15] R. Santangeli Valenzani, « Osservazioni sul tempio di piazza del Quirinale », *BC* 94 (1991–1992), pp. 7–16.

[16] Plus récemment : M. Krumme, « Isis in Praeneste. Zur Rekonstruktion des unteren Heiligtums », *JdI* 105 (1990), pp. 155–165 ; K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* (1994), pp. 57–58 et G. Sauron, *Quis deum ? : l'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la république et au début du principat* (1994).

Les scènes nilotiques en contexte

Pour le catalogue des scènes nilotiques conservées, que nous avons établi, l'étude du contexte des représentations était primordiale. On présentera ici les premiers résultats de cette enquête[20]. On connaît actuellement un peu moins de 140 scènes nilotiques dans le monde romain. Les exemples s'échelonnent de la fin du II^{ème} s. av. J.-C. jusqu'au VI^{ème} s. apr. J.-C., quand le motif est repris dans l'iconographie chrétienne. A l'instar de l'étalement chronologique, la diffusion géographique est impressionante. On trouve des scènes nilotiques dans toutes les provinces de l'Empire ; cependant, plus de la moitié provient d'Italie. La plupart des scènes nilotiques – un peu moins de 40 – proviennent de Pompéi. Le fait que Pompéi soit si bien conservée fausse évidemment les données statistiques. Cette ville romaine illustre cependant bien la popularité de ce genre dans le monde romain. Si on trouve dans une ville provinciale moyenne comme Pompéi, sans lien spécifique avec l'Égypte ou la culture égyptienne, déjà près de 40 scènes nilotiques dans des thermes, des maisons, des villas, des sanctuaires de dieux romains, des lieux de culte d'Isis et dans des tombes, on peut estimer le nombre total de ces représentations, dans le monde romain, à des milliers, voire des dizaines de milliers. Leur large diffusion géographique, aussi bien en Italie que dans les différentes parties de l'empire, confirme cette impression.

---

[17] Meyboom 1995 (*o. c.* n. 3), pp. 8–16.

[18] Museo Nazionale-Naples, 8919 et 8924. Cf. V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (1971), p. 29 (qui présumait une provenance domestique, en raison des dimensions des fragments) et M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (1972), pp. 251–253 et pl. 35–36.

[19] Cf. E. M. Moormann, *La pittura parietale romana come fonte di conoscenza per la sculture antica* (1988), p. 122 sv. 053.

[20] Voir pour toute l'information, la monographie qui sera publiée d'ici quelques années. Elle contiendra un catalogue de toutes les scènes nilotiques conservées, avec une interprétation de ce phénomène basée sur un analyse iconographique et iconologique et une étude sur la signification des contextes dans lesquels on trouve les exemples du genre.

Pour environ les trois-quarts du catalogue, on peut établir le contexte d'origine. Comme le montre le tableau ci-dessous, presque la moitié des scènes nilotiques se rattache à un contexte privé (domus ou villa) (tableau 1). Les documents découverts dans des sanctuaires proviennent en majorité d'églises chrétiennes du Proche-Orient et non pas de sanctuaires des dieux égyptiens. On trouve également des scènes nilotiques dans certains bâtiments publics, notamment des thermes, et, plus rarement, dans un contexte funéraire.

contexte	bâtiment public	domus ou villa	sanctuaire	tombe	inconnu
nombre total = 135	11	63	17	9	35
%	8.1 %	46.7 %	12.6 %	6.7 %	25.9 %

Tableau 1 : Corpus des scènes nilotiques : schéma de répartition contextuelle (catalogue 001–135).

Même si l'on ne tient pas compte du matériel provenant de Pompéi, les domus et les villas restent le contexte le plus fréquent pour les scènes nilotiques (tableau 2).

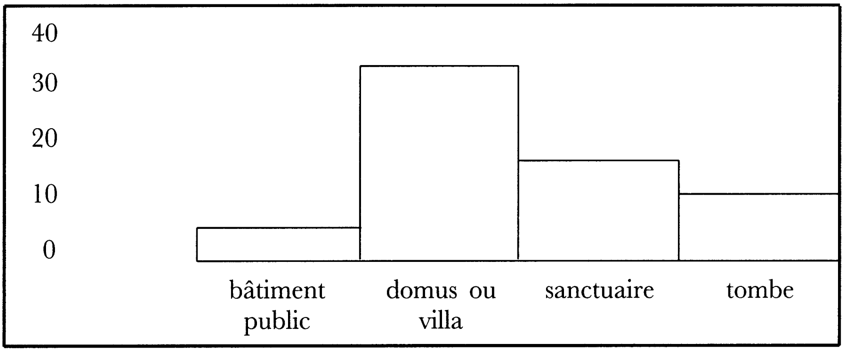


Tableau 2 : Corpus des scènes nilotiques : schéma de répartition contextuelle ; répresentation graphique simplifiée des contextes connus, à l'exclusion des scènes nilotiques provenant de Pompéi (catalogue 001–029 et 067–135).

Domus et villa en détail

C'est donc dans le contexte privé de la maison que les scènes nilotiques ont le plus fonctionné. Cette constatation n'est qu'un pas vers la réponse à la question de la signification des images. Les significations très différentes qu'Odette de Crécy donne aux images qui l'entourent, illustrent le fait évident que la signification de la décoration de son environnement n'est pas univoque.

Depuis la dernière décennie surtout, les archéologues classiques réalisent de plus en plus que, par exemple, les peintures murales romaines portent aussi un message social. Ceci implique qu'aussi bien le sujet que l'endroit de la maison où se trouve l'image sont des indications pour la reconstruction de la signification. La structure sociale d'une maison romaine doit donc être comprise dans l'interprétation de la décoration. La hiérarchie sociale des habitants jouait un rôle important lors de la division et de la décoration d'une maison romaine. Il faut d'abord faire une distinction entre la famille et les esclaves. Les appartements de la famille étaient richement décorés, tandis que les espaces pour les esclaves étaient masqués le plus possible, tant du point de vue architectural que décoratif. Une autre distinction, plus souvent visible dans la pratique archéologique, s'opère entre les espaces publics et les espaces privés. Une maison romaine ne servait pas d'abord à préserver ses habitants, comme c'est le cas dans la société moderne, mais à les présenter. A la clientèle et aux visiteurs non invités étaient destinés l'atrium, le *tablinum*, et, dans une certaine mesure, le péristyle. Là, ils devaient être impressionnés par le caractère grandiose de l'architecture et de la décoration. De pompeuses parois fermées avec une imitation de marbre étaient par excellence appropriées pour l'atrium. Autour du péristyle se trouvaient les pièces destinées à la famille et aux amis. La décoration s'adapte à ces différentes fonctions et ordres hiérarchiques. On peut certes modifier cette vision formulée par A. Wallace-Hadrill, mais ce n'est pas le lieu ici[21]. Ce qui importe, c'est le fait que les différents espaces d'une maison romaine avaient des fonctions très différentes, en partie déterminées socialement, et que le décor s'adaptait à ces fonctions. L'établissement des pièces où les scènes nilotiques ont été placées dans les maisons romaines est alors important pour l'interprétation.

---

[21] A. Wallace-Hadrill, *Houses and society in Pompeii and Herculaneum* (1994). Des compléments à ce modèle viennent surtout des applications pratiques ; cf. par exemple, R. A. Tybout, « Malerei und Raumfunktion im zweiten Stil », dans E. M. Moormann (éd.), *Functional and spatial analysis of Roman wall painting* (1993), pp. 38–50 ; P. Zanker, *Pompeji, Stadtbild und Wohngeschmack* (1995) ; A. M. Riggsby, « Public » and « private » in Roman culture : the case of the cubiculum », *JRA* 10 (1997), pp. 36–55 et

Le contexte « domus et villa » n'est donc pas assez spécifique, et doit être précisé par une division en unités plus significatives. Pompéi nous en offre la possibilité, parce que la provenance exacte d'une grande partie des scènes nilotiques trouvées dans cette ville est connue. Ce groupe contient 33 paysages nilotiques, trouvés dans 28 domus et villas. Le tableau 3 donne une image graphique simplifiée de la répartition de ce groupe de scènes nilotiques dans les maisons.

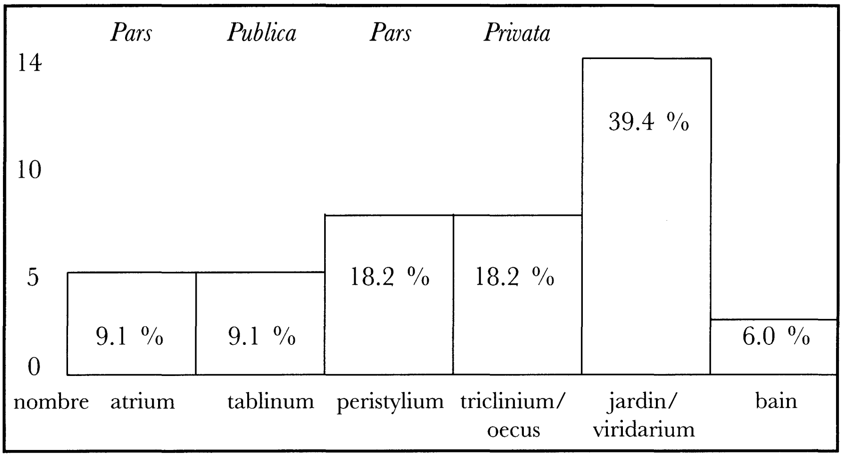


Tableau 3 : Scènes nilotiques dans les maisons pompéiennes : schéma de répartition selon les différentes pièces.

Les scènes nilotiques ne se trouvent pas dans des espaces destinés aux esclaves, mais toujours dans des pièces ou espaces richement décorées. Un peu moins de 20 % se trouve dans les pièces à vocation publiques comme l'atrium et le *tablinum*. Un autre cinquième décore les péristyles. Plus de la moitié des images provient des espaces plus privés autour et derrière le péristyle : *triclinium*, *oecus* et jardins

---

S. Muth, *Erleben von Raum-Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserzeitlichen Wohnarchitektur* (1998).

(intérieurs). Ce qui frappe surtout, c'est que la plupart des scènes nilotiques de Pompéi proviennent des jardins.

La signification des scènes nilotiques : une reconstruction fragmentaire

La constatation que les scènes nilotiques de Pompéi, jusqu'en 79 apr. J.-C., proviennent essentiellement des parties de la maison destinées à la famille et aux amis, et plus particulièrement des jardins, est très importante pour formuler la signification du genre. Cependant, la signification d'une image pour le spectateur est déterminée par plusieurs facteurs où la localisation dans un contexte spécifique et la signification correspondante ne font qu'un. Ce contexte, au sens plus large, est généralement inconnu. On ne sait que rarement qui étaient les habitants d'une maison et quels étaient leur métier, milieu, origine et intérêts religieux. Si les scènes nilotiques avaient été trouvées surtout dans des maisons d'Égyptiens installés en Italie ou chez des adeptes des cultes isiaques, une interprétation religieuse s'imposerait. Cela ne semble pas être le cas. Un rapport avec l'Égypte ne peut être démontré que rarement.

Après une reconstruction aussi complète que possible, mais toujours fragmentaire, des contextes des scènes nilotiques, au sens le plus large, on peut constater qu'une interprétation de ce genre ne doit pas supposer d'abord un rapport avec les cultes égyptiens. Les scènes nilotiques ne semblent pas avoir joué un rôle dans la diffusion du culte d'Isis. D'autres arguments confirment cette constatation. Des scènes nilotiques se trouvent également dans la maison d'Auguste sur le Palatin : des symboles d'Isis, la déesse qui venait d'être vaincue, ou de Cléopâtre, sa personnification sur terre, sembleraient particulièrement mal venus en cet endroit[22]. Le genre semble en outre surtout populaire au IIème siècle de notre ère. A ce moment, le culte d'Isis était déjà installé dans le monde romain depuis longtemps.

Comment faut-il alors reconstruire la signification des scènes nilotiques dans le monde romain ? Un début de réponse doit suffire dans ce cadre. Au début de l'article, nous avons montré le caractère spécifique de ces représentations : il ne s'agit pas d'images arbitraires, mais de scènes d'inondations. La crue du Nil, qui donne la vie et la fécondité à l'Égypte, a frappé les esprits tout au long de l'Antiquité. Au moment où la terre est sèche et stérile, alors que tous les fleuves ont atteint leur niveau le plus bas, le Nil est en crue et donne une période de fêtes et d'abondance. Dans le sens iconologique, les scènes nilotiques semblent d'abord des scènes de fécondité et d'abondance, comme des images du cycle dionysiaque. Ce sont des motifs de « truphè », et de ce point du vue tout à fait aptes à décorer des pièces de détente de la maison romaine. Cette interprétation générale est cependant aussi claire que superficielle. Il semble en effet que c'est chaque fois le contexte qui éclaire la fonction spécifique de ce motif de « truphè ». Pour un adepte du culte d'Isis, l'image ferait penser à la déesse de l'inondation et à son pouvoir suprême ; pour un commerçant de blé romain, l'image symboliserait l'abondance que l'Égypte apporte à lui-même et sa famille ; dans la modeste maison d'un Pompéien, la scène renverrait à un sentiment d'abondance et de bien-être, sans aucun rapport spécifique avec l'Égypte ; dans un nymphée, une mosaïque représentant l'image du Nil en crue était réellement inondée par l'eau fraîche ; etc.

---

[22] Il s'agit de la « frise jaune » de la Casa di Livia (cf. G. E. Rizzo, *Le pitture della « Casa di Livia » (Palatino)* (Monumenti della pitture antica III – 3) (Roma, 1936), pp. 43 ff. et Meyboon 1995 (*o. c.* n. 3) V n. 11) et une scène de marais, découverte plus récemment dans une chambre à coucher de la même maison G. Carettoni, « Una nuova pittura della Casa di Livia », dans G. Caretonni – P. Romanelli, *Nuove pitture del Palatino* (BdA 40) (1955), pp. 210–214.

Les scènes nilotiques sont donc d'abord des motifs de « truphè », dont la signification spécifique diffère en fonction du contexte dans lequel l'image se trouvait. Le genre ne peut, en général, pas être mis en rapport avec les dieux égyptiens dans le monde romain.

Conclusion

Les scènes nilotiques témoignent donc dans un sens qui n'est pas strictement religieux de l'influence de la culture égyptienne dans le monde romain. L'information que ces images donnent de Rome en tant que conquérant colonial d'une culture exotique est un aspect intéressant que l'on ne peut pas traiter ici. En effet, les scènes nilotiques ne montrent pas l'Égypte, mais une image romaine de l'Égypte. Ce genre de représentations nous renseigne souvent plus sur ceux à qui les images étaient destinées que sur la culture représentée. Cela est dû au fait qu'une culture (exotique) est surtout décrite par opposition aux valeurs dominantes de sa propre culture. Ainsi, après la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb et Amerigo

Vespucci, les habitants de ce pays nouveau pour l'Europe étaient désignés comme « non-chrétiens ». Sur le plan ethnographique, cela ne dit rien sur les Indiens ; cette désignation témoigne surtout de la vision du monde de l'Europe au XV$^{\text{ème}}$ et XVI$^{\text{ème}}$ siècles, lorsque le christianisme jouait un rôle prédominant. Pour comprendre la signification des scènes nilotiques, le genre doit être étudié et analysé en tant que construction romaine de l'Égypte ; comme un reflet de l'action signicative, le discours des Romains envers le pays du Nil[23].

Le fait qu'une interprétation contextuelle des scènes nilotiques ne mène généralement pas vers une signification en rapport avec le culte d'Isis, est une conclusion qui pose la question de la signification des *aegyptiaca romana* en général. Les scènes nilotiques sont de par leur diffusion et leur longévité des *aegyptiaca* par excellence. Pour ce groupe de monuments et d'objets en général, seule une étude détaillée des contextes peut mener à une reconstruction fidèle de leur signification. De la même façon, le temple d'Isis le plus grand et le plus connu du monde romain, l'Iseum Campense à Rome, doit être perçu aussi bien comme un sanctuaire que comme l'évocation d'un monde exotique, laissant la place aussi bien à la dévotion qu'à l'exotisme et à une « imperiale Selbstdarstellung ». Ceci montre bien avec quelle prudence la culture matérielle des civilisations passées doit être interprétée[24]. La citation de Marcel Proust l'avait déjà montré.

---

[23] L'étude de l'imaginaire européen à propos des Amériques pourrait servir d'exemple ; cf. par exemple, B. Bucher, *La sauvage aux seins pendants* (1977) ; T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (1982) et P. Mason, *Deconstucting America. The representation of the Other* (1990).

[24] Pour cette interprétation de l'Iseum Campense, cf. Lembke 1994 (*o. c.* n. 16) et M. J. Versluys, « The sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome. A review article », *BABesch* 72 (1997), pp. 159–169.

ISIS, SÉRAPIS ET L'ARMÉE ROMAINE SOUS LE HAUT-EMPIRE

par

Yann Le Bohec

Lyon

Les manuels d'histoire romaine expliquent souvent la diffusion vers l'Occident[1] des cultes orientaux en général et des cultes égyptiens en particulier[2] par l'action des soldats[3] et des marchands. Ce point de vue paraît logique, puisque ces deux groupes sociaux sont formés d'hommes qui voyagent beaucoup[4].

Mais cette conception n'a pas seulement pour elle l'avantage de la vraisemblance. Elle repose sur une méthode de travail qui consiste à étudier les sites où des camps sont attestés et où ces cultes sont également présents. Il est alors tentant d'expliquer les seconds par les premiers, ce qui entraîne d'ailleurs une autre conséquence : les militaires, après avoir apporté ces dieux, et en se sédentarisant, en seraient devenus les plus fidèles dévots. Pourtant, quelques voix se sont élevées contre ce schéma, en particulier celle de L. Vidman qui, dès 1966, dans un ouvrage important et bien connu, limitait leur rôle[5]. Il paraît donc souhaitable d'aborder le dossier de nouveau, dans un esprit critique, et surtout en essayant de mesurer l'importance des cultes d'Isis et de Sérapis, auxquels se limitera cette enquête.

---

[1] J. Leclant, *BIFAO* 55 (1956), pp. 173–179, avait attiré l'attention des chercheurs sur l'importance des *isiaca* hors d'Égypte ; du même, chronique régulière dans *Orientalia*, à partir de 1952.

Je remercie monsieur Laurent Bricault, co-organisateur du congrès de Poitiers, pour diverses remarques qui ont enrichi mon texte.

[2] Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae* (Bonn, 1922–1925), 5 vol. Pour l'épigraphie, voir L. Vidman, *SIRIS* (Berlin, 1969), mis à jour grâce à l'*Année épigraphique* (1969–1995), et, du même, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970), en attendant L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, à paraître. Bibliographie : *Inventaire bibliographique des isiaca (IBIS)*, éds. J. Leclant et G. Clerc, (*EPRO* 18, 1–4) (Leyde 1972–1991), 4 vol. ; M. Malaise, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain », *ANRW*, II, 17.3 (1984), pp. 1615–1691 ; M. Metzger, « A classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924–1973, with a Supplement 1974–1977 », *ibid.*, pp. 1259–1423 (cultes égyptiens : pp. 1329–1348 et 1409–1413) ; F. Mora, *Prosopographia isiaca*, (*EPRO* 113) (Leyde, 1990), 2 vol.

[3] Sur les cultes orientaux dans l'armée romaine : A. von Domaszewski, « Die Religion des römischen Heeres », *Westdeutsche Zeitschrift*, 14 (1895), pp. 137–146 ; A. S. Hoey, « Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army », *TAPA* 70 (1939), pp. 456–481. Sur la vie religieuse des soldats : von Domaszewski, *o. c.*, repris dans *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte* (Darmstadt, 1972), pp. 81–204 et 5 pll. ; A. D. Nock, « The Roman Army and the Roman religious Year », *HThR* 45, 4 (1952), pp. 187–252 ; J. Helgeland, « Roman Army Religion », *ANRW*, II, 16.2 (1978), pp. 1470–1505 ; E. Birley, « The Religion of the Roman Army (1895–1977) », *ibid.*, pp. 1506–1541 ; Y. Le Bohec, *L'armée romaine sous le Haut-Empire* (1998), 2ème édit. (dorénavant cité : *Armée romaine*), pp. 252–267.

[4] J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, II (Paris, 1911, réimpr. Rome,

Une première enquête a donc été entreprise dans la bibliographie, avec des résultats parfois surprenants. Car, si la lecture des manuels laisse une impression d'unanimité, les études régionales ou locales aboutissent à des conclusions qui sont contradictoires non seulement d'un auteur à l'autre mais encore parfois entre les travaux d'un même auteur. Un rapide tour des travaux consacrés à l'Occident romain le montre. Dans une étude relativement ancienne, mais qui se fonde essentiellement sur un travail encore plus ancien, envers lequel il n'envisage cependant pas la moindre critique, G. Heuten[6] expliquait que, dans cette partie du monde romain, « leurs adorateurs [d'Isis et Sérapis] sont avant tout des soldats, parfois des fonctionnaires, des marchands et des matelots. » En revanche, l'Italie, elle, aurait été « convertie » à l'isiasme par les seuls *negotiatores*, d'après M. Malaise[7]. De même, la garnison de Rome n'aurait pas été très sensible à cette forme de piété[8]. Mais le cas d'Industria fait problème, puisque les importateurs de cette religion vers ce site auraient été les soldats si on en croit un auteur[9] dans un article caricatural

---

1967), pp. 30–34 et 259–268 ; G. Heuten, « La diffusion des cultes égyptiens en Occident », *RHR* 104, 2 (1931), pp. 409–416 ; A. D. Nock, *Cambridge Ancient History*, 12 (1961) (Cambridge), 3ème édit., p. 426 ; K. Parlasca, « Die Isis- und Serapisverehrung im römischen Köln », *Jahrb. für Vor- und Frühgeschichte*, 1 (1955), pp. 18–23 ; J. G. Szilagyi, *Aquincum* (Budapest, 1956), en particulier p. 111 et nn. 507–509.

[5] Vidman, notamment dans *Isis und Serapis*, p. 120 : « Es ist kennzeichnend, daß in den großen pannonischen Militärlagern nur recht wenige Isis- und Serapisinschriften existieren, die von aktiven Soldaten gesetzt wurden. » Voir également, du même, « Träger des Isis- und Serapiskultes in den römischen Provinzen », *Eirene* 5 (1966), pp. 107–116.

[6] Heuten, *art. c.* n. 4, p. 410 (voir aussi p. 416). Il utilise Toutain, pass. cités.

[7] Malaise, *art. c.* n. 2, p. 1642.

[8] M. Durry, *Les cohortes prétoriennes* (Paris, 1938, réimpr. 1968), pp. 307–358.

[9] L. Manino, « Il tripode di Industria », *Bolletino della Società Piemontese di Arch. e B. A.*, 20 (1966), pp. 107–114.

qui, sur ce point, procède par affirmations et non par analyse et démonstration. En Afrique et Numidie, il ne semble pas que l'armée ait été très sensible aux sirènes de l'isiasme[10]. Pour la péninsule Ibérique, le rôle des soldats apparaît médiocre à A. Balil[11]. En Gaule, en revanche, ce seraient « les camps romains et les villes de vétérans »[12] qui auraient joué un rôle important. Les camps, toujours, auraient servi de centres de diffusion en Bretagne[13] et en Germanie Inférieure, où les militaires auraient joué le rôle de « propagateurs » pour les uns[14], alors que pour les autres ils ne seraient intervenus en rien. Et la situation en Germanie supérieure et dans les provinces danubiennes[15] apparaît tout aussi confuse. Le même M. Malaise et G. Grimm[16] proposent de ne pas exagérer le rôle des militaires dans ces provinces: « Tous les sites d'Allemagne, écrit M. Malaise, sont des établissements civils, à l'exception de Kastell Zugmantell. » Tel n'est pas l'avis de S. A. Takács[17] : « Most dedicators of inscriptions addressing Isis and/or Serapis . . . were military or administrative employees. » Le cas de la Pannonie est particulièrement intéressant pour notre propos. Les camps, pour I. Tóth[18], y auraient joué un grand rôle. Mais si les cultes égyptiens ont été pratiqués par des soldats à *Aquincum* selon J. G. Szilagyi et A. Dobrovits[19], ils auraient été desservis par des civils à *Carnuntum* d'après M. L. Krüger[20]. Le comble de l'incohérence se trouve dans les travaux de V. Wessetzky consacrés à cette province qui explique dans un premier travail qu'il y a peu de documents militaires mais que les militaires ont joué un certain rôle[21], dans un second article que les *isiaca* ne sont que peu présents dans les centres militaires[22], et dans une troisième publication que ce sont les militaires et les fonctionnaires qui ont diffusé le culte de Sérapis dans cette province[23]. Pour la Dacie enfin, selon S. Sanie[24], nous revenons à la liaison camps-isiasme.

---

[10] Y. Le Bohec, *La Troisième Légion Auguste* (Paris, 1989), pp. 568–569 (dorénavant cité: *Troisième Légion Auguste*), et *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique proconsulaire et Numidie sous le Haut-Empire* (Aix-Marseille-Paris, 1989), p. 180 (dorénavant cité: *Auxiliaires en Afrique et Numidie*). Pour ces provinces, on utilisera aussi S. Bullo, « Le indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani », *L'Africa romana*, 10, 2 (1994), pp. 515–558, et en particulier pp. 526–534. On lui ajoutera M. Le Glay et R. Cid Lopez, cités *infra* n. 55.

[11] A. Balil, « El culto de Isis en España », *Cuadernos de Trabajos de la Escuela esp. de H. y A. a Roma* 8 (1956), pp. 215–224 ; Malaise, *art. c.* n. 2, pp. 1649 et 1659, privilégie le rôle des sénateurs pour León où il place à tort et par deux fois la légion *VIII Gemina*, qui n'a jamais existé ; il s'agit de la *VII Gemina.*

[12] Malaise, *art. c.* n. 2, pp. 1654 (Strasbourg), 1657 (mais ses villes de garnison sont Lyon, Néris, Torcy-le-Grand et Gondole) et 1658 (Nimes, pour ses vétérans).

[13] E. et J. R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, (*EPRO* 6) (Leyde, 1965) : *serapeum* à York, où se trouvait le camp de la VI$^{\text{ème}}$ légion *Victrix* ; R. Rubio, « El culto de Isis y Serapis en Britania », dans *Isis. Nuevas perspectivas*, éd. R. Rubio, (*ARYS* 4) (Madrid, 1996), pp. 35–45.

[14] Malaise, *art. c.* n. 2, p. 1666.

[15] C. Praschniker, « *Noreia Isis* », *Carinthia*, 131, 1 (1941), pp. 262–283, et même titre dans *Fest. R. Egger*, (Klagenfurt, 1942), pp. 10–28 (voir aussi M. Silber, *ibid.*, pp. 29–36).

[16] Malaise, *art. c.* n. 2 p. 1665 ; G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente in Deutschland*, (*EPRO* 12) (Leyde, 1969), en particulier pp. 81–100.

[17] S. A. Takács, *Isis and Serapis in the Roman World*, (*EPRO* 124) (Leyde-New York, 1995), p. 206.

[18] I. Tóth, « Eine Doppelheit der Geschichte des Isis und Sarapiskultes in Pannonien », *Mél. V. Wessetzky*, (Budapest, 1974), pp. 345–360.

Devant des affirmations aussi contradictoires, il a paru opportun de reprendre le dossier avec méthode et esprit critique. Il convient tout d'abord de renoncer aux théories fondées sur des coïncidences et sur le vraisemblable ; c'est-à-dire que ne seront pas pris en comptes de manière systématique les sites où sont attestés à la fois des camps et des cultes égyptiens. C'est que nous avons des arguments contre cette conception. Une liste de trente-sept sites où sont connus des sanctuaires d'Isis et de Sérapis a été établie en 1984[25] ; sur ces trente-sept lieux, seuls neuf ont reçu une présence militaire plus ou moins conséquente. On n'y relève que quatre camps de légion (Alexandrie, Lambèse, Poetovio et York), deux villes de garnison (Alexandrie et Rome), deux autres centres moins importants de ce point de vue (Savaria, en Pannonie, et le *mons Claudianus*).

En revanche, l'épigraphie sera privilégiée, d'abord parce qu'elle dit clairement, dans l'immense majorité des cas, qui a offert le monument ou la dédicace, et qu'elle permet de proposer des chiffres crédibles, ensuite parce que l'enquête repose sur un total de plus de huit cents inscriptions, ce qui donne la possibilité d'avancer des chiffres, des pourcentages ; la majorité d'entre elles sont mentionnées dans le livre bien connu de L. Vidman, que l'on peut mettre à jour à l'aide de l'*Année épigraphique*, une publication très complète depuis trente ans. Cette méthode n'évitera cependant pas toutes les difficultés : nous le verrons.

---

[19] Szilagyi, *Aquincum*, p. 111 et nn. 507–509 ; A. Dobrovits, « Vestiges des cultes égyptiens à *Aquincum* », *Budapest Regisegei*, 13 (1943), pp. 47–75.

[20] M. L. Krüger, *Die Rundskulpturen des Stadtgebietes von Carnuntum*, *CSIR* 1, 2 (Vienne, 1967).

[21] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, (*EPRO* 1) (Leyde, 1961).

[22] V. Wessetzky, « Der Isis-Altar von Sopron », *Das Altertum* 10 (1964), pp. 154–159.

[23] V. Wessetzky, « Belege zur Bedeutung des Isiskultes in Pannonien », *MDAI(K)* 25 (1969), pp. 198–201.

[24] S. Sanie, « Quelques considérations sur les cultes gréco-égyptiens en Dacie romaine », *Actes de la XII^{ème} Conférence intern. d'études classiques « Eirene »* (Cluj-Amsterdam, 1975), pp. 529–537.

[25] R. A. Wild, « The known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period », *ANRW*, II, 17.4 (1984), pp. 1739–1851.

Il a alors paru opportun d'entreprendre une deuxième enquête, qui se proposait de déterminer le nombres de soldats isiaques. S'agissant de militaires, des distinctions s'imposent[26], entre les simples soldats et les gradés, entre les individus et les unités. Ce milieu, par définition, amène à envisager deux directions de recherche[27] : l'aspect politique, parce que l'armée constitue un des piliers du pouvoir impérial, et l'aspect social, compte tenu de ses divisions, qui se reflètent dans sa hiérarchie.

En ce qui concerne les soldats, tout d'abord, nous ne pouvons que constater leur peu d'intérêt pour les cultes égyptiens. Il convient d'éliminer un *strator*, parce que, affranchi impérial et rattaché à la dynastie flavienne, il n'a certainement pas servi dans l'armée[28]. Un autre texte également fait problème ; il ne mentionne la déesse que sous son titre de *Regina*[29] : certes, Isis fut bien qualifiée de « Reine », mais Minerve le fut aussi, et il est bien connu que cette dernière fut très honorée par l'armée[30]. Nous ne tiendrons pas compte non plus d'autres soldats mentionnés par des inscriptions isiaques, car ils ne sont pas de manière assurée les fidèles[31]. Il ne nous reste alors que cinq soldats, sinon quatre car le premier d'entre eux pourrait avoir été centurion, catégorie qu'il convient de traiter à part et qui sera examinée plus loin. Nous remarquerons d'autre part qu'ils entrent tous dans la catégorie des gradés ; ce ne sont pas de simples soldats.

---

[26] Le Bohec, *Armée romaine*, en particulier pp. 19–69.

[27] Fr. Dunand, « Cultes égyptiens hors d'Égypte », *Religions, pouvoirs, rapports sociaux* (Paris, 1980), pp. 71–146, a souligné l'importance de ces deux thèmes (politique et société). Suivant ses convictions, chacun peut l'approuver ou non quand elle écrit, *ibid.*, p. 73 : « L'utilité des concepts marxistes, lorsqu'il s'agit d'analyser le fonctionnement d'une religion au sein d'une société, ne me paraît pas contestable. » Je ne la suis pas dans cette voie.

[28] *CIL* VI, 571 = *AE* 1959, 39 = *SIRIS* 388 = *RICIS* 501/0125. G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain*, (*Annales Littéraires de l'Univ. de Besançon*, 151) (Paris, 1974), ne mentionne pas cette inscription dans son index.

[29] *SIRIS* 671 (exclu du *RICIS*). L'index de R. O. Fink, *Roman military Records on papyrus* (Cleveland, 1971), pp. 517–518, montre que le plus souvent, et même en Égypte, la Reine des militaires est Minerve.

[30] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, p. 554.

[31] *SIRIS* 529 = *RICIS* 503/0701 et 573 = *RICIS* 511/0208.

rang inconnu (*centurio, frumentarius?*)	*SIRIS* 697* = *RICIS* 616/0101	1
frumentarius	*SIRIS* 536a = *RICIS* 503/1116	1
beneficiarius consularis	*SIRIS* 715, 717 = *RICIS* 610/0101, 610/0301	2
ueteranus	*SIRIS* 563 + 564** = *RICIS* 511/0101 + 511/0102	1
Total		5

* Entre le nom du personnage et celui de la légion, à la fin d'une ligne, l'auteur du *CIL*, suivi par L. Vidman, pense à une restitution très courte, et propose le titre de centurion, sous la forme du signe 7 : . . . *C. Iul*(*ius*) *Ant*|*igonus*, [.] | *leg*(*ionis*) *V M*(*acedonicae*), . . . Mais d'autres possibilités peuvent être envisagées, par exemple BF avec une ligature pour *b*(*ene*)*f*(*iciarius*).
** Un même personnage est connu par deux inscriptions.

Certes, il y a mieux, puisque des unités entières ont voulu manifester leur dévotion à Isis ou Sérapis, ou à ces deux divinités réunies. Mais la liste établie prête le flanc à la discussion, les deux premiers textes n'étant pas de manière assurée consacrés à Isis. On trouve d'abord une aile de cavalerie, sans doute quingénaire puisque son commandant porte le titre de préfet, mais le nom d'Isis n'apparaît pas nettement dans l'inscription[32]. Viennent ensuite des cavaliers, des *equites*, sans doute encore d'une aile, puisqu'ils sont encadrés par un *princeps* assisté d'un *optio*[33], mais ils honorent une reine qui n'est pas forcément Isis. On trouve alors un détachement légionnaire, une *uexillatio*[34], et enfin une légion entière représentée par son primipile. Il paraît opportun de ne pas retenir une légion qui a fourni la main d'œuvre nécessaire pour une manifestation de piété qui, en fait, ne paraît pas la concerner directement[35] ; l'utilisation de soldats pour manifester l'évergétisme de l'empereur ou de son légat est un fait bien connu par ailleurs[36]. Il n'en reste pas moins qu'on peut compter des effectifs importants, au plus 500 hommes par aile, 1000 ou 2000 hommes pour la *uexillatio*, et environ 5000 pour la légion (les effectifs des différentes unités sont toujours discutés ; les chiffres proposés n'ont qu'une valeur approximative : il serait hors de propos de rouvrir ici ce dossier)[37].

---

[32] I. I. Russu, « Elementele syriene in Dacia », *Acta Musaei Napocensis* VI (1969), p. 183, pense que ce texte pourrait mentionner la *dea Syria* plutôt qu'Isis.

[33] G. L. Cheesman, *The Auxilia of the Roman Imperial Army* (Oxford, 1914, réimpr. Hildesheim-New York, 1971), pp. 37 et 41.

[34] R. Saxer, *Untersuchungen zu den Vexillationen des römischen Kaiserheeres, Epigraphische Studien*, 1, (Cologne, 1967).

[35] *SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0301. Il s'agit d'une inscription de Lambèse donnée plus loin dans le texte.

Aile	*SIRIS* 688 (?) = *RICIS* *616/0303	1
Equites	*SIRIS* 680 (?) (exclu du *RICIS*)	1
uexillatio legionis	*SIRIS* 362 = *RICIS* 403/0801	1
Légion	*SIRIS* 361 = *RICIS* 403/0201	1
Total		4 (?)

Les chiffres avancés ne doivent pas faire illusion: les unités mentionnées par le dossier épigraphique se caractérisent par leur petit nombre. Elles présentent une autre originalité : elles appartiennent à l'élite, une élite à laquelle ne manque que le prétoire. En effet, les légions, composées de citoyens romains, l'emportent en dignité sur tous les auxiliaires et, parmi ces derniers, les ailes de cavalerie ont la préséance sur les cohortes d'infanterie et plus encore sur la marine. Une autre remarque peut être faite : dans trois cas sur quatre, c'est l'encadrement qui organise le culte ; mais dans un seul de ces cas c'est l'officier qui commande l'unité, le préfet d'aile. Dans deux autre cas, on tombe au niveau des centurions, *princeps* et primipile.

Les centurions, précisément, et en particulier les primipiles, paraissent avoir joué le principal rôle au sein des armées en ce qui concerne les cultes égyptiens. Ici, il convient d'examiner à part le cas de la marine. Nous savons bien maintenant, grâce aux travaux de Michel Reddé[38], que tout navire était assimilé à une centurie et que tout commandant de navire portait le titre de centurion. Il est donc possible d'aligner les commandants de navire sur les centurions. Mais une difficulté est suscitée par le titre de navarque, porté aussi bien par des prêtres isiaques[39] que par des officiers de marine, sans doute placés à la tête de petites escadres[40]. Dans plusieurs inscriptions, les navarques appartenaient sans contestation possible au milieu des fidèles d'Isis. Mais dans trois textes, ils sont plus que probablement des officiers de marine. Le premier personnage concerné dit clairement qu'il servait en qualité de *bis nauarchus clasis* (sic) *praetorio* (encore sic) *Mesenatium* (toujours sic)[41].

---

[36] Cet évergétisme est attesté, mais son ampleur doit être limitée : B. Isaac, *The Limits of Empire, The Roman Army in the East* (Oxford, 1990), pp. 333–336.

[37] Le Bohec, *Armée romaine*, pp. 33–36.

[38] M. Reddé, *Mare nostrum* (Paris, 1986), p. 541.

[39] *SIRIS* 80–82 = *RICIS* 104/0109–104/0111, *SIRIS* 154 = *RICIS* *202/0604, *SIRIS* 327–328 = *RICIS* 308/0601, 309/0101 ; on y joindra aussi le triérarque de *SIRIS* 324 = *RICIS* 308/0301.

D(iis) M(anibus). Thiasus. | *Valerius Verus,* | *bis nauarcus cla|sis* (sic) *praetorio* (sic) *Mese|natium* (sic), *uixit* | *annis XXIIII. Valerius,* | *euok(atus), pater, et Iulia,* | *mater, filio fecerunt.*
CIL, VI, 32772 = *ILS*, 2843 = *SIRIS* 428 = *RICIS* *501/0175 (Rome)

Le second est simplement *bis nauarchus*, mais à Misène[42], base d'une des deux grandes escadres italiennes, ce qui avait échappé, apparemment, aux commentateurs qui n'ont vu en lui qu'un homme pieux.

[. . .] *Felix,* | [. . .] *P. Ael(ius) Iunianus,* | [. . .] *bis nauarchus,* | [. . .] *cum Titia* | [. . .] *Sperata,* | [*uxore*?] *eius.*
CIL, X, 3350 = *SIRIS* 500 = *RICIS* 504/0501 (Misène)

Quant au troisième, également navarque, il a suivi ensuite une carrière équestre[43] ; mais l'inscription qui le mentionne a été trouvée à Séleucie de Piérie, un port de guerre particulièrement important en cas de conflit avec les Parthes[44].

ʽΟ δῆμ[ος τὸν δεῖνα] | Φλαουια[νὸν ἱερέα (vel sim.)] | τῶν θεῶ[ν Σεβαστῶν ? καὶ] | Φλάουιον ⟨νον⟩ ναυαρ[χήσαντα, ἔπαρχ]ον χώρτ[η ς – – –] | καὶ Φλάου[ιον – – –].

IGLS, III, 1, 1144 = *SIRIS* 355a = *RICIS* *402/0201 (Séleucie de Piérie)

Il semble donc que ces trois personnages aient servi dans la marine. On peut cependant se demander si l'adverbe *bis*, employé pour les deux premiers, ne signifie pas qu'ils étaient doublement navarques, d'Isis et de la marine de guerre. Il n'était pas courant de désigner ainsi une succession de postes occupés par un gradé, et ce genre de jeux de mots n'était pas inconnu des Romains. Il ne s'agit bien sûr que d'une hypothèse.

---

[40] Reddé, *Mare nostrum*, pp. 541–542.

[41] *SIRIS* 428 = *RICIS* *501/0175 ; Reddé, *Mare nostrum*, p. 546, n. 396, le classe bien parmi les officiers de marine, ce qui paraît préférable. Mais Ch. G. Starr, *The Roman Imperial Navy* (Ithaca, 1941), pp. 87–88 et 103, suivi par L. Vidman, n° 428, en fait un isiaque.

[42] *SIRIS* 500 = *RICIS* 504/0501 ; M. Reddé, pass. cité n. précédente, le mentionne également comme militaire.

[43] *SIRIS* 355a = *RICIS* *402/0201 ; M. Reddé, pass. cité n. 41, fait silence sur ce personnage.

[44] Reddé, *Mare nostrum*, p. 237.

Pour en revenir aux centurions, ils appellent eux aussi diverses remarques. Il paraît difficile d'accepter sans réserves une proposition de restitution du nom d'Isis dans une inscription d'Assouan ; seul le contexte archéologique laisse penser que ce texte doit être ajouté au dossier[45] puisqu'il a été trouvé devant un temple qui serait un *iseum* : *Ioui* [*o*]*ptim*[*o*] *m*[*ax*(*imo*), *Iuno*]*ni et* [*Isidi Augustae*], . . . Doit-on pour autant éliminer sans réserves Minerve?

Nous ne pouvons alors présenter comme militaires et isiaques à la fois que neuf centurions ou personnages assimilés, ce chiffre pouvant être porté à onze si on accepte l'hypothèse d'un jeu de mots sur le titre de *bis nauarchus*. Ainsi se renforce la remarque faite au paragraphe précédent : les fidèles d'Isis, au sein de l'armée, appartenaient surtout au milieu des gradés. Pour les centurions, il convient d'apporter une autre précision[46] : alors que les uns sortaient du rang, étaient d'anciens soldats, les autres avaient été recrutés directement dans le milieu des notables municipaux, quand ce n'est pas dans l'ordre équestre, ce qui est le cas bien attesté des gradés portant le titre d'*ex equite romano*.

centurio legionis XVI Flauiae	*SIRIS* 360 = *RICIS* 402/0901	1
princeps castrorum peregrinorum	*SIRIS* 370 = *RICIS* 501/0101	1
Primipilaris legionis II Traianae	*SIRIS* 498 = *RICIS* 504/0404	1
centurio cohortis V praetoriae	*SIRIS* 635 = *RICIS* 515/1101	1
Primuspilus legionis XIII Geminae	*SIRIS* 693 = *RICIS* 616/0405	1
centurio legionis I Mineruiae	*SIRIS* 724 = *RICIS* *610/0401	1
centurio legionis II Traianae	*AE*, 1974, 664	1
centurio legionis	*AE*, 1989, 757	1
centurio legionis	*AE*, 1989, 758	1
Total		9

---

[45] T. Zawadski, « Un nouveau *praefectus castrorum* en Égypte et deux obélisques érigés par un centurion », *CdE* 87–88 (1969), pp. 106–117, propose cette lecture (p. 107).

[46] Le Bohec, *Armée romaine*, pp. 78–82.

En montant encore un degré dans la hiérarchie de l'armée romaine, nous arrivons au sommet avec les officiers équestres et sénatoriaux[47]. Il est possible d'aligner onze noms pour ce niveau.

rang inconnu	*SIRIS* 667 = *RICIS* 613/0801	
	SIRIS 783 = *RICIS* 704/0101	2
officiers équestres		
chevalier romain, décoré	*SIRIS* 249 = *RICIS* 204/1005	
préfet de cohorte	*SIRIS* 332 = *RICIS* 309/0401	
tribun de cohorte	*SIRIS* 674 = *RICIS* 614/0401	
tribun de cohorte	*SIRIS* 679a = *RICIS* 615/0801	4
officiers sénatoriaux		
tribun de légion	*SIRIS* 496 = *RICIS* 504/0301	
tribun de légion	*SIRIS* 691 = *RICIS* 616/0403	
légat de légion	*SIRIS* 750 = *RICIS* 604/0101	
légat de légion	*SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0301	
légat de légion	*AE*, 1992, 1412 = *RICIS* 613/0703	5
Total		11

Les officiers équestres et sénatoriaux étaient moins nombreux que les centurions : une légion comptait un légat et un tribun sénatoriaux, un préfet du camp et cinq tribuns équestres pour cinquante-neuf centurions au moins[48]. Le fait que ces deux groupes soient représentés par neuf et onze inscriptions renforce le point de vue qui se dégageait des listes précédentes : la piété envers Isis et Sérapis croît avec la hiérarchie sociale. Cette impression s'accommoderait bien de la thèse qui voudrait voir dans le culte d'Isis et de Sérapis une contestation politique du pouvoir impérial par le milieu sénatorial[49]. Il faut toutefois remarquer que les textes trouvés dans les camps, ou près des camps, ne portent pas de trace claire et incontestable de cette attitude.

Quant à l'isiasme des cadres supérieurs, il pourrait avoir une conséquence qui a été acceptée sans trop d'esprit critique par beaucoup de nos devanciers : il se pourrait que la dévotion de l'officier ait entraîné celle du sous-officier, et que celle-ci ait à son tour provoqué celle du soldat. On peut encore envisager la situation sous un jour opposé : ce seraient les officiers qui auraient suivi, peut-être pour les contrôler, le sentiment religieux des hommes. Que la poussée soit venue d'en haut ou d'en bas, un fait se dégage pourtant sans trop d'ambiguïté au terme de cette enquête : les militaires, soldats ou gradés, étaient relativement peu intéressés par les cultes égyptiens. Cette constatation avait été faite par des études consacrées à l'armée romaine dans des sites particuliers, à Rome pour les prétoriens[50], en Bretagne[51], ou en Afrique[52]. Mais peu d'études d'intérêt plus général[53] se sont fait l'écho de ce désintérêt et moins encore ont cherché à le mesurer.

---

[47] Importants par exemple pour S. Perea Yébenes, « Asociaciones militares en el Imperio romano (siglos I–III) », *'Ilu, Riv. Ciencias Relig.* 1 (1996), pp. 149–175.

[48] Le Bohec, *Armée romaine*, pp. 25 et 38–44.

[49] Dunand, *art. c.* n. 27, p. 101. La même, *ibid.*, p. 81, note qu'il ne faut pas chercher une réponse unique, ce qui paraît très sage.

L'indifférence était pourtant plus profonde encore que ne le laissent supposer des listes d'inscriptions ; et peut-être faut-il se méfier des statistiques. Le point de vue pessimiste sera étayé par le cas de Lambèse ; ce site de Numidie, qui se trouve au nord de l'Aurès, abritait le quartier général de l'armée d'Afrique[54], et les cultes égyptiens y sont bien attestés[55]. Le principal document est une inscription facile à consulter.

1/ *[Is]idi et [S]erapi(di).* | *[L. M]atuccius Fuscinus, leg(atus) Aug(usti)* | *[prop]r(aetore), aedem, cum Volteia Cornificia, uxore,* | *[et Ma]tuccia Fuscina, filia, ab antecessoribus* | *[suis i]nstitutam, exaltatam et adiecto* | *pronao, per leg(ionem) III Aug(ustam),* | *[colum]nis sua pecunia positis, exornauit.*

CIL, VIII, 2630 = 18100 = *SIRIS* 785 = *RICIS* 704/0301 (Lambèse)

L. Matuccius Fuscinus est assez bien connu[56] ; il exerça son commandement en Afrique durant l'année 158, et reçut un consulat suffect avant la fin de la même année. C'est dire qu'auparavant il avait suivi le *cursus honorum*. Cette inscription peut, à un premier examen superficiel, être prise pour un argument en faveur de la thèse qui privilégie le rôle de l'armée dans la pratique des cultes alexandrins. Plusieurs arguments impressionnants peuvent être avancés. Elle a été trouvée près du camp de la III^ème^ légion Auguste ; elle a été gravée sur ordre du commandant de cette unité, qui fait construire une *aedes*, et qui poursuit l'œuvre de ses prédécesseurs, eux-mêmes également commandants de la même III^ème^ légion Auguste. Et enfin, c'est cette unité qui fournit la main d'œuvre. Dans ces conditions, la tentation est évidemment grande de faire des soldats de la III^ème^ légion Auguste des fidèles d'Isis et de Sérapis. Il faut pourtant se garder des évidences. Rappelons d'abord ce qu'est un légat à Lambèse: il commande assurément la légion ; mais il fait aussi office de gouverneur ; il est le gouverneur sans titre d'une province encore sans existence officielle, mais bien réelle, la Numidie, finalement reconnue à une date discutée mais au temps de Septime Sévère[57]. C'est dire que ses activités relèvent autant sinon plus du domaine civil que du domaine militaire : elles intéressent la justice, la fiscalité, la religion, pour l'essentiel[58]. D'ailleurs, la carrière d'un légat de légion comporte davantage de postes civils que de fonctions militaires : c'était la carrière brillante mais relativement banale d'un membre de l'ordre sénatorial, avec ses magistratures, ses préfectures, ses curatèles, ses sacerdoces, etc. En outre, Fuscinus associa à son geste de piété isiaque sa femme et sa fille, attitude qui illustre plus celle d'un civil que celle d'un militaire. Enfin, rappelons que, si Lambèse a abrité un camp de légion, ce dernier a donné naissance à une agglomération dont le statut juridique est assez bien connu[59], et qui était peuplée de civils, femmes et enfants de soldats, commerçants, artisans, et d'autres personnes analogues. L'inscription étudiée montre en réalité non les dévotions des légionnaires mais celles d'une famille de l'aristocratie sénatoriale, d'un sénateur, de sa femme et de sa fille.

---

[50] Durry, *Les cohortes prétoriennes*, pp. 307–358.

[51] E. Birley, *ANRW*, II, 16.2 (1978), pp. 1518–1522.

[52] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 568–569.

[53] Fink, *o. c.* n. 29 ; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Londres, 1971), en particulier pp. 70–88.

[54] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 407–424 et 485.

[55] M. Le Glay, « La vie religieuse à Lambèse », *Antiquités Africaines* 5 (1971), p. 125, et « Isis à Lambèse », *Hommage à J. Leclant*, 3, (BdE 106) (Le Caire, 1994), pp. 339–360 ; M. Cid Lopez, « El culto a "Isis" en Numidia: los testimonios del campamento militar de "Lambaesis" », dans *Isis. Nuevas perspectivas*, éd. R. Rubio, (*ARYS*, 4) (Madrid, 1996), pp. 47–63 (n'est pas très à jour pour les publications concernant l'Afrique).

[56] B. E. Thomasson, *Fasti africani* (Stockholm, 1996), pp. 151–152, avec la bibliographie antérieure.

Les autres textes de Lambèse confortent la thèse d'un culte de civils.

---

[57] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 395–396.

[58] B. E. Thomasson, *Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas*, 1, Lund 1960, 107 p.

[59] A. Groslambert, « Lambèse : statut et institutions », *L'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, éd. Y. Le Bohec, (Paris, 1997), pp. 61–74.

2/ *Iouis, Plutonis, Ser(a)pi(di)s sacr(um).*
CIL, VIII, 2629 = *SIRIS* 786 = *RICIS* 704/0302 (Lambèse)

Il ne serait pas impossible qu'il faille lire *Serapis sacer*(*dos*) à la fin de l'inscription[60]. De toute façon, ce texte ne donne pas le nom de l'auteur (ou des auteurs) de la dédicace, du monument. Raison de plus pour penser qu'il ne s'agit pas de légionnaires : ces derniers étaient trop fiers de leur titre pour le passer sous silence. De plus, la forme *Serpis* pour *Serapis* laisse penser à des gens plus simples. Car, sans doute les légionnaires ne pratiquaient-ils pas les formes les plus raffinées de la romanisation. Mais ils parlaient latin et certains d'entre eux au moins, sinon tous, savaient lire et écrire[61]. Les textes mal écrits et qui leur ont été attribués étaient souvent rédigés à la hâte voire écrits dans l'urgence. Dans ces conditions, cette négligence paraît peu compatible avec le métier militaire.

3/ Θεῶι ἐπηκόωι Σαράπιδι.
AE, 1919, 34 = *SIRIS* 788[62] = *RICIS* 704/0304 (Lambèse)

Cette inscription également ne dit pas qui en est l'auteur, ou qui en sont les auteurs. Ici aussi, ce silence n'incite guère à l'attribuer à des militaires. De plus, le recours à la langue grecque va dans le même sens : le latin était la langue courante des soldats, la langue de commandement. On pense donc plutôt à des voyageurs, des commerçants ou des intellectuels. Mais il y a plus. La quatrième inscription à notre disposition montre bien que le culte d'Isis et Sérapis à Lambèse est un culte de civils.

4/ <ISI> *Isidi Aug*(*ustae*). | *L. Figilius Secundus* (*et*) *Fl*(*auius*) *Crispinus,* | *aediles, lacum quod annis IIII* | *cessauerit, ut saleret, curauerunt.*
CIL, VIII, 2631 = *SIRIS* 787 = *RICIS* 704/0303 (Lambèse)

Il se pourrait qu'il y ait une mention d'ISIS à la première ligne[63]. Ce qui est important pour notre propos, c'est que les dédicants appartiennent au milieu des civils de Lambèse et, plus précisément, au cercle des notables qui dirigent la vie municipale puisqu'ils exercent une magistrature, l'édilité[64]. Ils se trouvent au même niveau social que les centurions qui ont été mentionnés plus haut.

---

[60] Courrier privé de monsieur Laurent Bricault.

[61] Le Bohec, *Armée romaine*, pp. 247–249.

[62] *BCTH* 1918, p. CCLXIV ; texte repris en dernier lieu par M. Le Glay, *art. c.* n. 55 (*Hommages à J. Leclant*), p. 340 sur ce texte. À Lambèse, en plus de ces quatre inscriptions, on connaît un temple, une statue d'Isis, trouvée près du temple, une tête de Sérapis de provenance inconnue et des objets de bronze dégagés sur le site de la villa d'un riche propriétaire.

[63] Courrier privé déjà mentionné de monsieur Laurent Bricault. Cette reprise du graveur doit s'expliquer par le désir de centrer la ligne.

On peut trouver une contre-preuve de ce désintérêt relatif des soldats pour l'isiasme en étudiant le sentiment religieux dans la III$^{\text{ème}}$ légion Auguste. Il s'agit, dans une troisième enquête, de mesurer l'importance de l'isiasme chez les soldats, par rapport aux autres cultes attestés par l'épigraphie. L'exemple de l'armée d'Afrique n'a pas été choisi pour des raisons de commodité, mais parce que l'unité africaine est la mieux connue, celle qui a laissé le plus de documents épigraphiques. Un classement des inscriptions mentionnant des dieux a été établi ; on prendra garde à une habitude des anciens : certaines juxtaposent des divinités d'origines diverses. Il faut aussi ne pas oublier que le culte impérial est peu présent dans l'épigraphie militaire, parce qu'il était célébré très souvent dans des cérémonies officielles, comme le montre le célèbre *Feriale Duranum*[65]. On ne peut compter[66] que dix textes consacrés à des divinités africaines, contre soixante-quinze qui honorent des dieux romains traditionnels. Il est vrai que des syncrétismes, fruit de l'*interpretatio romana*, doivent être envisagés ; mais beaucoup d'éléments montrent que les plus vieilles divinités du Latium gardaient tout leur pouvoir dans les cœurs et les esprits des soldats. Quant aux cultes orientaux, ils ne sont présent que dans dix-sept documents, et là il s'agit des Jupiters d'Héliopolis et de Dolichè, de Hiérobol et de Malagbel.

Ce faible rôle des soldats amène à considérer sous un nouveau jour des sites où la présence de l'armée et des cultes égyptiens est attestée de manière simultanée. Plutôt que d'expliquer l'une par l'autre, on pourrait être tenté d'attribuer à des civils, commerçants ou autres, la diffusion des cultes égyptiens qui y sont pratiqués. Le cas de Massada en Judée pourrait bien illustrer ce propos[67]. Sur ce site, au sud-ouest de la mer Morte, un palais a été construit sur ordre du roi Hérode, qui s'y fit livrer des aliments et des boissons de qualité, en particulier du vin et du *garum* importés d'Italie[68]. Les derniers résistants juifs, les derniers opposants à la conquête romaine, s'y enfermèrent de 70 à 73, avant un suicide qui leur évita de tomber aux mains de Flavius Silva et des hommes de la X^ème^ légion *Fretensis.* C'est sans doute cette unité qui fournit ensuite les occupants d'un petit poste ; ils y ont laissé quelques traces pour la période qui va de 73 aux environs de l'année 110[69]. Or, sur ce site, on a retrouvé une statuette représentant Isis portant Harpocrate, dont la présence a été expliquée par la dévotion des militaires[70]. En conséquence des listes qui ont été établies plus haut, on peut se demander s'il faut chercher les propriétaires de la statuette parmi les marchands qui ont fourni vin et *garum* à Hérode ou parmi les soldats qui ont tenu garnison sur le rocher après l'échec des résistants juifs.

---

[64] Voir à ce sujet un passage de la célèbre *lex irnitana* (*AE* 1986, n° 333, § XIX).

[65] Nock, *art. c.* n. 3, qui se fonde surtout sur le *Feriale Duranum.*

[66] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 589–591.

[67] *Masada, The Yigael Yadin Excavations 1963–65* (Jérusalem, 1989–1994), 4 vol. parus, un vol. à paraître ; M. Hadas-Lebel, *Massada* (Paris, 1995).

Il convient maintenant de voir s'il est loisible de trouver des explications plus globales. Cette quatrième enquête cherchera à définir le « sentiment religieux » des soldats, à expliquer leur comportement ; elle visera le pourquoi. L'attitude des militaires à l'égard des cultes égyptiens peut résulter de facteurs contradictoires.

En faveur d'Isis et de Sérapis, a joué le fait que ces divinités protégeaient des dangers de la guerre[71], ce qui ne pouvait pas laisser indifférents des militaires. Il faut également prendre en considération l'intervention plus ou moins directe des autorités[72]. On a vu que les cadres de l'armée n'étaient pas tous indifférents à ces cultes. On sait, par ailleurs, que le culte d'Isis-Sérapis et le culte impérial possédaient des liens étroits[73]. Assurément, les empereurs ne sont jamais intervenus directement en faveur d'une religion ; mais ils ont pu faire savoir ce qu'ils voulaient de manière indirecte ; ils en avaient les moyens.

À l'opposé, il est clair que plusieurs facteurs nuisaient à la dévotion envers Isis et Sérapis.

---

[68] Hadas-Lebel, *o. c.* n. 67, pp. 96–97.

[69] Hadas-Lebel, *o. c.* n. 67, p. 114.

[70] Hadas-Lebel, *o. c.* n. 67, p. 115.

[71] *SIRIS* 280 = *RICIS* 305/0503 et 282 = *RICIS* 305/0505.

[72] Hoey, *art. c.* n. 3 ; Takács, *Isis and Serapis.*

[73] *SIRIS* 360 = *RICIS* 402/0901, 361 = *RICIS* 403/0201 et 667 = *RICIS* 613/0801; *AE* 1974, 664 ; 1992, 1412 = *RICIS* 613/0703. *AE* 1987, 924 = *SIRIS* 303 = *RICIS* 304/0611, associe Sérapis et Caracalla, le second étant assimilé au premier. E. J. Dwyer, « Augustus and the Capricorn », *MDAI(R)* 80 (1973), pp. 59–67, et, en particulier sur ce point, pp. 61–62, où sont mises en relation les deux religions ; Witt, *Isis*, pp. 222–242.

En premier lieu, il faut rappeler que les soldats voyageaient moins qu'on ne l'a dit. Les auxiliaires étaient levés dans des peuples vaincus et ensuite envoyés dans des régions lointaines. Mais une fois l'unité arrivée dans une province, le recrutement devenait local[74], et une aile de Pannoniens installée en Afrique ne gardait vite de la Pannonie que le nom, était entièrement « africanisée » au bout de quelques années, de trente ans au plus tard. En ce qui concerne les légionnaires[75], au début de l'Empire, ils étaient envoyés loin de leurs patries. Mais le recrutement local, près des camps, est attesté dès l'époque d'Auguste. En gros, le recrutement devint régional dès le début du II^{ème} siècle, puis local au début du III^{ème} siècle. On assista donc à une sédentarisation croissante de corps de troupe qui se liaient de plus en plus aux provinces dont ils avaient la garde.

En second lieu, il faut faire intervenir le mentalités collectives. Comme tous les hommes de l'Antiquité, les soldats étaient pieux. Mais, contrairement à ce qu'ont imaginé certains auteurs, ils privilégiaient les cultes les plus traditionnels[76] ; telle était en particulier l'attitude des légionnaires, parce qu'ils étaient citoyens romains, et fiers de l'être. Ils ne pouvaient qu'éprouver au mieux de l'indifférence au pire du mépris à l'égard de ces cultes étrangers, égyptiens, même s'ils ont été hellénisés. Leurs dieux préférés s'appelaient Jupiter, Junon, Minerve, Mars. Et on sait que les auxiliaires se sont vite recrutés dans le même milieu social, les jeunes gens étant attirés par l'attrait d'un salaire régulier à défaut d'être très élevé. Le culte impérial, pratiqué dans un souci de légitimité, ne rencontrait cependant pas les faveurs des soldats en tant qu'individus, parce qu'il était célébré régulièrement et souvent au cours de cérémonies officielles, donc de manière collective[77]. Ici aussi se trouve d'ailleurs une autre difficulté opposée à la pénétration de l'isiasme dans l'armée : par définition, les soldats privilégiaient les cultes collectifs au détriment des pratiques plus personnelles, comme l'était la religion d'Isis. Ajoutons que les préoccupations métaphysiques ne devaient pas encombrer des cervelles plus soucieuses de courses de chevaux, de combats d'amphithéâtre et de beuveries que de téléologie.

---

[74] K. Kraft, *Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten an Rhein und Donau* (Berne, 1951) ; Le Bohec, *Auxiliaires en Afrique et Numidie*, pp. 172–174.

[75] G. Forni, *Il reclutamento delle legioni* (Milan-Rome, 1953), et trois art., dont un inédit, dans *Esercito e marina di Roma antica*, (Mavors, 5) (Stuttgart, 1992), pp. 11–141 ; Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 494–508.

[76] Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 548–572, et *Auxiliaires en Afrique et Numidie*, pp. 179–180 ; S. Perea Yébenes, *art. c.* n. 47.

[77] Nock, *art. c.* n. 3, qui se fonde surtout sur le *Feriale Duranum*.

Au terme de cette brève recherche, on constatera que les militaires isiaques se recrutaient surtout parmi les gradés. Du point de vue quantitatif, ils ne sont représentés que dans une trentaine d'inscriptions sur plus de huit cents consacrées aux cultes égyptiens, soit moins de 4% du total. Sans doute les statistiques n'ont-elles pas une valeur absolue. Mais il me semble qu'il y a là une donnée chiffrée qui devrait mettre un terme définitif à certaines spéculations sur les liens entre l'armée et la religion égyptienne.

Les cultes orientaux se sont diffusés en Occident à une époque tardive, alors que les modes de recrutement se figeaient, et parmi les élites sociales urbaines, non dans les camps. Tous ces facteurs permettent de comprendre que les soldats n'ont pas dû beaucoup contribuer à diffuser et à honorer Isis et Sérapis, pas plus qu'ils n'ont été intéressés par le Christ, contrairement à ce qu'écrivit Tertullien. Ce qui leur convenait, c'étaient les cultes traditionnels, des valeurs comme la piété, l'obéissance aux supérieurs, à l'empereur et aux dieux de Rome.

ISIS ROMANTIQUE. LA GRANDEUR DU MYSTERE

par

Camille Aubaude

Paris

> Je suis la même que Marie, la même que ta mère, la même aussi que sous toutes les formes tu as toujours aimée. À chacune de tes épreuves, j'ai quitté l'un des masques dont je voile mes traits, et bientôt tu me verras telle que je suis.[1]

Dans *Aurélia* de Gérard de Nerval, la parole d'Isis signifie un processus essentiel de la littérature romantique, la « désymbolisation » du monde. Cette figure d'Isis, la plus aboutie du romantisme français, est l'allégorie d'une Égypte mythique et originaire. Résultant des bouleversements religieux de la Révolution, elle devient l'image primordiale des divinités féminines.

Baltrusaïtis nomme « Théogonies égyptiennes de la Révolution »[2] les manifestations politiques et populaires du culte d'Isis. Au moment où les carcans cèdent resurgit une Isis rétablie par la modernité et conduisant en même temps à une zone de mystère. En 1845, *Le Temple d'Isis* de Gérard de Nerval s'approprie les premiers postulats archéologiques concernant les Mystères isiaques célébrés à Rome et à Pompéi dans le but d'en approcher le sens. À partir de là s'élabore un nouveau mythe littéraire constituant l'indice parfait de la recréation d'Isis dans une époque comparée, par Nerval, à celles d'Alexandrie et d'Apulée, et caractérisée par son engouement pour l'Égypte.

Si intérieur soit-il, le mythe nervalien renoue avec l'amplitude, la disparité, en un mot le « syncrétisme » de la figure isiaque en prenant l'Égypte moderne comme terre d'élection. C'est pourquoi il s'agira de présenter le rôle du séjour en Égypte dans l'élaboration de cette figure, puis les sources écrites ayant pour vocation de consolider la scène intérieure, et, pour finir, les événements de l'époque révolutionnaire dont la fonction serait de donner forme à l'Isis romantique.

---

[1] Début de la première théophanie, ou apparition sacrée, d'Isis. *Aurélia* (1855), dans Gérard de Nerval, *Œuvres complètes*, sous la direction de Jean Guillaume et Claude Pichois, Nouvelle Pléiade (Paris, 1993), vol. III (abrégé *NPl.*), p. 736. Mes citations de Nerval renvoient à cette édition en trois volumes (vol. I, 1989 ; vol. II, 1984).

[2] *La Quête d'Isis* (Paris, 1985), p. 21.

Nerval et « toutes les formes »

Déterminée par la double racine culturelle de son nom, égyptienne et grecque, la figure d'Isis s'agrandit à l'époque romantique pour englober les notions de « déesse *panthée* », de « mère divine », de « Mère céleste »[3] et universelle, de « féminin secourable ». Simultanément, Isis devient la métaphore du mystère, se recentre sur l'idée d'une vérité inaccessible renvoyant à la question de l'origine et à sa représentation primordiale, la mort. Ce caractère à la fois diurne et nocturne constitue une figure littéraire extrêmement ductile, qui se déploie dans des œuvres aussi dissemblables que l'*Isis* de Villiers de l'Isle-Adam, *La Fin de Satan* de Victor Hugo, *La tentation de Saint-Antoine* de Flaubert, *Le Roman de la Momie* de Théophile Gautier et *La Femme* de Michelet.

Gérard de Nerval est le premier romantique français à avoir inscrit la figure d'Isis dans son œuvre, laissant un corpus littéraire qui joue un rôle essentiel pour la recréation de cette figure à l'époque romantique. En renouant avec le syncrétisme isiaque, et non en le déniant ou en le restreignant à des interprétations souvent étrangères à la tradition, Nerval élabore un mythe personnel fondé sur l'identification d'Isis à l'Égypte et sur la puissance poétique de son évocation.

« Invincible déesse » recueillie « *dans sa propre immensité* »[4], l'Isis nervalienne se définirait assez bien comme la capacité d'une époque à se relier à la plus haute antiquité. Constituée principalement après la découverte de l'Égypte moderne, cette figure poétique pose la double question de quête intérieure et de forme esthétique. En intégrant, pour mieux les abolir, les images dissonantes, Nerval retrouve des déterminations irréductibles de la déesse Isis, telles la forme littéraire établie dans le Livre XI de *L'Âne d'or* d'Apulée[5] et une documentation archéologique, et aussi des aspects plus envahissants issus d'interprétations ésotériques. Cette figure composite personnifie l'Égypte, la « terre antique et maternelle », et ses « sanctuaires étranges »[6]. Isis, c'est l'Égypte, car « l'Égypte, grave et pieuse, est toujours le pays des énigmes et des mystères »[7].

---

[3] *Les Filles du Feu*, « Isis », *NPl.* III, p. 622.

[4] *Ibid.*, p. 620.

[5] *L'Âne d'or* a fait l'objet de nombreuses rééditions à la fin du XVIII^e^ siècle et au début du XIX^e^ – Francfort, 1769, Paris, 1787, 1797 (3 vol.), 1822, 1834.

Aller vers l'Orient, c'est alors rejoindre à travers des siècles de religion chrétienne, une pensée de l'immanence associée au féminin. La formule d'*Aurélia*, « Où vas-tu ? me dit-il. – Vers l'Orient ! »[8] énonce le passage entre espace intérieur et espace extérieur. Le séjour de Nerval au Caire, au cours des premiers mois de l'année 1843, avec, au retour, une nouvelle visite au petit temple d'Isis de Pompéi, déclenche une série de publications dont le thème récurrent est la déesse. Dès 1845, Nerval donne à une revue fouriériste *Le Temple d'Isis. Souvenir de Pompéi*, une longue nouvelle allégée et remaniée pour figurer sous le titre « Isis » dans le recueil *Les Filles du Feu*, en 1854[9].

Dans ce texte, les éléments historiques et archéologiques fondent la représentation d'Isis sur la révélation du rituel journalier, dont le point culminant est la présentation de l'« hydrie », le vase sacré, aux fidèles. Cette cérémonie, relatée au moyen d'expressions renvoyant à la liturgie chrétienne, et la théophanie de la déesse, adaptée d'Apulée, visent à éclairer, voire à rehausser, le motif romantique de la fusion des croyances :

> Telle, exhalant les plus délicieux parfums de l'Arabie Heureuse, elle apparaît à Lucius, et lui dit : « Tes prières m'ont touchée ; moi, la mère de la nature, la maîtresse des éléments, la source première des siècles, la plus grande des divinités, la reine des mânes ; moi, qui confonds en moi-même et les dieux et les déesses ; moi, dont l'univers a adoré sous mille formes l'unique et toute-puissante divinité »[10].

Le Temple d'Isis est publié conjointement aux épisodes faisant foi de l'année que Gérard a passée en Orient. Les scènes d'Égypte, reflets du théâtre intérieur, paraissent en revue avant d'être réunies pour former l'Introduction et la première partie du *Voyage en Orient* (1851), respectivement intitulées « Introduction : Vers l'Orient » et « Les Femmes du Caire ». Dans ces textes « orientalistes »[11] se découvrent, de la manière la plus claire et aussi la plus synthétique, l'assimilation de la déesse Isis à la ville, d'une part, et le thème de l'hiérogamie à travers une scène de mariage égyptien, d'autre part. Du point de vue de la constellation mythique « femme-déesse », « Les Femmes du Caire » s'achèvent par le récit de l'initiation isiaque dans les pyramides. Le narrateur entend révéler les mystères de l'initiation « égyptienne » à travers une discussion rationnelle avec un archéologue allemand, dans un texte qui fait écho au passage du *Temple d'Isis*, où l'adepte « le plus hardi » de la déesse se retrouve « face à face avec l'image de la Mort »[12] pour avoir voulu voir son visage.

---

[6] *Voyage en Orient*, « Les Femmes du Caire », *NPl.* II, p. 347.

[7] *Ibid.*, p. 260.

[8] *Aurélia, NPl.* III, p. 699.

[9] Voir la récente réédition du texte paru dans *La Phalange. Revue de la science sociale*, nov.-déc. 1845, Gérard de Nerval, *Le temple* (sic) *d'Isis.* Souvenir de Pompéi, Introduction et notes de Hisashi Mizuno, Du Lérot, éditeur, Tusson, Charente, automne 1997.

[10] *Les Filles du Feu*, « Isis », *NPl.* III, p. 620.

L'année suivante, Nerval publie les *Illuminés* (1852) où il s'intéresse aux manifestations du culte d'Isis pendant la période révolutionnaire, puis la théophanie d'Isis du Livre XI de *L'Âne d'or* d'Apulée est reprise au début de *Sylvie* (1853). Dans cette longue nouvelle considérée comme le chef d'œuvre du romantisme, la nomination d'Isis, « la déesse éternellement jeune et pure »[13], manifeste le processus de divinisation de la femme à partir d'une image primitive, à la fois intime et agrandie aux dimensions d'une communauté. La déesse est invoquée pour régénérer l'époque.

L'apogée de ce travail de déconstruction des formes littéraires et de recréation de la figure d'Isis est constitué par *Aurélia*, un récit inachevé publié en revue peu avant le suicide de Nerval, en janvier 1855. *Aurélia* relate l'expérience de la folie et l'on peut considérer que ce texte présente une révélation progressive d'Isis : « Une déesse rayonnante guidait, dans ces nouveaux avatars, l'évolution rapide des humains »[14]. Elle apporte l'apaisement, l'harmonie et l'amour que le destin dérobe :

> [. . .] les promesses que j'attribuais à la déesse Isis me semblaient se réaliser par une série d'épreuves que j'étais destiné à subir [. . .].

---

[11] Dans une lettre « Au rédacteur en chef du « Messager des Théâtres et des Arts » [Paris, 4 ou 5 ou 6 mai 1849], Nerval se définit « comme orientaliste », en s'opposant à M. Empis, qui « est peut-être de l'Institut, mais je ne crois pas qu'il ait jamais publié de travaux sur l'Égypte ». *Correspondance, NPl.* I, p. 1430.

[12] *Les Filles du Feu,* « Isis », *NPl.* III, p. 619.

[13] *Les Filles du Feu,* « Sylvie », *NPl.* III, p. 538.

[14] *Aurélia, NPl.* III, p. 712.

> Du moment que je me fus assuré de ce point que j'étais soumis aux épreuves de l'initiation sacrée, une force invincible entra dans mon esprit[15].

Disposée dans un temps absolu, immanent, la dernière théophanie de la déesse se déploie dans une constellation onirique particulière. Elle annonce l'improbable fin des souffrances :

> [. . .] la divinité de mes rêves m'apparut souriante, dans un costume presque indien, telle que je l'avais vue autrefois. Elle marcha entre nous deux, et les prés verdissaient, les fleurs et les feuillages s'élevaient de terre sur la trace de ses pas . . . Elle me dit : « L'épreuve à laquelle tu étais soumis est venue à son terme ; [. . .] »[16].

Nerval définit dans une lettre comme « Théomanie ou Démonomanie »[17] le « rêve très amusant » qui, en 1841, donna lieu à un internement de dix mois à la clinique psychiatrique du Dr Blanche, précisant qu'il ne s'est « jamais senti mieux portant ». Ce déploiement d'énergie nourrit un imaginaire fondé sur la recherche d'un syncrétisme insensé et sublime. Le voyage de 1843 a renforcé la valorisation de cette structure mentale, et le foisonnement de l'Égypte contemporaine l'a galvanisée. Le labyrinthe réel du Caire, lieu nécessaire à la reconnaissance d'Isis, signifie que l'errance psychique aboutit à une révélation. Suivant les traces de Bonaparte, et peu avant l'expédition des saint-simoniens en Égypte à la recherche d'Isis, Gérard veut montrer qu'il n'est pas un insensé mais un illuminé. Et il inscrit entre un voyage réel et l'illusion, un *continuum* d'images dont la matière ultime est donnée par les théophanies d'Isis dans Aurélia :

> [. . .] et une divinité, toujours la même, rejetait en souriant les masques furtifs de ses diverses incarnations, et se réfugiait enfin, insaisissable, dans les mystiques splendeurs du ciel d'Asie[18].

Les sources et les masques

Dans des textes profondément remaniés, aux publications disparates, l'acte qui consiste à rendre compte d'Isis et à faire parler Isis n'est réalisable qu'au prix de témoignages indirects que Nerval s'approprie.

---

[15] *Ibid.*, pp. 738 et 740.

[16] *Ibid.*, p. 745.

[17] *Correspondance*, [Paris.] Le [9 ?] novembre [1841], *NPl.* I, p. 1383.

[18] *Aurélia, NPl.* III, p. 700.

La nature multiforme et insaisissable de la déesse peut ainsi justifier les ruptures, les inachèvements et les emprunts spécifiques à l'œuvre nervalienne. Si Hugo, Flaubert ou Villiers de l'Isle-Adam ne craignent pas d'assumer une énonciation confiante pour parler d'Isis, il semble bien que la difficulté à dire conduise Nerval à s'approprier, à maquiller d'autres textes, pour brouiller les pistes. Le thème isiaque est réinventé par rapport à une érudition, un voyage en bibliothèque. De sorte que l'unification progressive des fragments influe sur les représentations d'Isis des *Chimères*, de *Sylvie* et d'*Aurélia*.

À l'instar des deux récits d'initiation contenus dans le *Voyage en Orient* (« Les Femmes du Caire ») et *Les Illuminés* (« Cagliostro »), la cérémonie exposée dans *Le Temple d'Isis* est un récit écrit par un autre auteur. Paradoxalement, c'est dans ce texte que Nerval compose une figure d'Isis empreinte d'une totale plénitude, spirituelle et plastique. La déesse panthée remplit la fonction de purification des âmes. Elle détermine un centre à partir duquel le héros s'incarne dans la figure du fils que la déesse bienfaisante sauve à tout jamais de son délire.

Sous le titre « Isis », ce texte joue un rôle central dans le recueil des *Filles du Feu*, mais a souffert d'une désaffection certaine depuis que Nicolas Popa[19] a identifié sa source, « Die Isis-Vesper, nach einem Herculanischen Gemälde » – « Les Vêpres d'Isis, d'après un tableau d'Herculanum » –, un texte publié par l'archéologue et homme de lettres allemand Carl August Böttiger dans *Minerva, Taschenbuch für das Jahr 1809.* Le texte de Böttiger décrit le rituel journalier du lever et du coucher d'Isis en prenant pour modèle la peinture d'Herculanum (inv. 8919) où le grand prêtre porte l'hydrie pendant que se déroule un sacrifice. À la fin du texte, l'appropriation de la matière historique cède le pas à une exaltation croissante, un épanchement lyrique et fantasmatique :

> Cette Mère divine, ce Sauveur, qu'une sorte de mirage prophétique avait annoncés çà et là d'un bout à l'autre du monde, apparurent enfin comme le grand jour qui succède aux vagues clartés de l'aurore[20].

---

[19] Voir « Les sources allemandes de deux *Filles du Feu*, « Jemmy » et « Isis » de Gérard de Nerval », *Revue de Littérature Comparée*, juillet-sept. 1930, vol. 10, pp. 486–520.

[20] *Les Filles du Feu*, « Isis », *NPl.* III, p. 623. Dernière phrase.

Nerval s'empare des notions de « culte égyptien », de « culte secret de la déesse égyptienne » et de « cérémonie égyptienne », dans la perspective de rétablir le « culte régénéré d'Isis pour les hommes énervés de cette époque »[21]. La dernière section d'« Isis », de facture plus personnelle, contient une traduction de la théophanie isiaque du Livre XI de *L'Âne d'or* d'Apulée et manifeste la volonté de retremper le christianisme dans ses origines égyptiennes.

« Isis », et le sonnet « Horus », posent le problème de l'établissement d'une nouvelle religion, montrant qu'il appartient à toute situation fondatrice que le fondateur soit offert en sacrifice. Cet aspect est complété par une généalogie des défenseurs de la tradition isiaque présentés dans *Les Illuminés*. Le premier d'entre eux, Apulée, est associé à un illuminé de la période révolutionnaire, Cazotte, dont *Le Diable amoureux* est comparé à *L'Âne d'or* :

> Le phénomène d'une telle œuvre littéraire n'est pas indépendant du milieu social dans lequel il se produit ; *L'Âne d'or* d'Apulée, livre également empreint de mysticisme et de poésie, nous donne dans l'antiquité le modèle de ces sortes de créations. Apulée, l'initié du culte d'Isis, l'illuminé païen, à moitié sceptique, à moitié crédule, cherchant sous les débris des mythologies qui s'écroulent les traces de superstitions antérieures ou persistantes, [. . .] c'est bien le chef de cette famille d'écrivains [. . .][22].

« Cazotte » multiplie les références à Isis. Il les redistribue à l'intérieur d'un groupe d'écrivains, constituant tout ensemble les sources, les modèles littéraires et la famille d'esprit qui maintiennent la continuité temporelle de la représentation d'Isis. Fondée sur « *L'Âne d'or* [qui] servit longtemps de thème aux théories symboliques des philosophes alexandrins », et que « les chrétiens eux-mêmes respectaient »[23], cette généalogie comprend l'*Œdipus Ægyptiacus* de Kircher, les néoplatoniciens, le *Séthos* de l'abbé Terrasson et les illuminés du XVIIIe siècle :

> L'abbé de Villars, dom Pernetty, le marquis d'Argens, popularisaient les mystères de *l'Œdipus Ægyptiacus* et les savantes rêveries des néoplatoniciens de Florence. Pic de la Mirandole et Marsile Ficin renaissaient tout empreints de l'esprit musqué du XVIIIe, dans *Le comte de Gabalis*,

---

[21] *Ibid.*, p. 613.

[22] *Les Illuminés*, « Cazotte », *NPl.* II, p. 1080.

[23] *Ibid.*, p. 1093.

> les *Lettres cabalistiques* et autres productions de philosophie transcendante à la portée des salons[24].

Les faits historiques sont avant tout consignés dans l'œuvre en prose, et principalement dans les textes constituant *Les Illuminés.* Dans « Cagliostro (XVIII^e^ siècle) »[25], le récit de la séance inaugurale de la « Loge Isis » de la « Franc-Maçonnerie égyptienne » de Cagliostro, et la pseudo initiation féminine pratiquée par Madame Cagliostro, empruntée à La Roche du Maine, marquis de Luchet[26], témoignent d'une inclination pour des interprétations douteuses. Jean Richer relève « une erreur dans le choix des sources »[27], qui suscitent la discussion. À l'instar de la gravure d'Isis, imitée de l'Isis de Kircher et d'Alexandre Lenoir, qui accompagne la publication de « Cagliostro » dans l'*Almanach cabalistique*, elles témoignent d'imitations et de déformations spécifiques à la transmission de la pensée ésotérique.

Aux lendemains de la Révolution, les essais sur l'histoire des religions se multiplient. Entérinant la déchristianisation, ils ouvrent le champ à la figure isiaque de la littérature romantique. La dissertation monumentale de Charles Dupuis, *L'origine de tous les cultes ou la religion universelle* (1791), témoigne des premières tentatives de synthèse des religions, à l'heure où la fracture de la Révolution rend possible une démarche historique. Dupuis relie les Mystères d'Isis et d'Osiris à la théorie des cycles et aux observations astronomiques. Nerval s'y réfère souvent, dans l'intention de gratifier les temps modernes d'une « religion universelle ».

Dans *De l'esprit des religions* (1791), Nicolas de Bonneville affirme que les Scandinaves, les Celtes et les Gaulois « avaient un culte en l'honneur d'Isis », un culte du feu, de « l'éternelle lumière »[28]. Cet aspect d'Isis, étudié par Jean-Nicolas Déal, dans *Dissertation sur les Parisii ou Parisiens et sur le culte d'Isis chez les Gaulois* (1828) fait écho à la tradition qui unit le nom de la barque d'Isis, Baris, à celui de Paris, et considère Notre-Dame comme un ancien *iseum.* Il s'agit d'enraciner le culte d'Isis en France. Dans « Cagliostro », Nerval érige cette tradition en un « culte pour les Mères » :

---

[24] *Ibid.*, p. 1094.

[25] Cinquième texte des *Illuminés.* Première publication en octobre 1849 dans *Le Diable rouge, Almanach cabalistique pour 1850*, avec la vignette de Pastelot intitulée « ISIS ». Voir C. Aubaude, *Nerval et le mythe d'Isis* (Paris, 1998), pp. 119–121.

[26] Voir *Les Mémoires authentiques pour servir à l'histoire du comte de Cagliostro* (Strasbourg, 1786). C'est une initiation isiaque dans la Franc-maçonnerie qui intéresse Nerval.

[27] Voir *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, Appendice A, pp. 195–207.

[28] *De l'esprit des religions*, p. (42).

> Bien que l'ancienne déesse des Parisiens, Isis, eût été remplacée par sainte Geneviève, comme protectrice et patronne, – on vit encore, au XI^{e} siècle, une image d'Isis, conservée par mégarde sous le porche de Saint-Germain des Prés, honorée pieusement par des femmes de mariniers, – ce qui obligea l'archevêque de Paris à la faire réduire en poudre et à la jeter dans la Seine [. . .]. Dans une partie de l'Alsace et de la Franche-Comté, on a conservé un culte pour les *Mères* [. . .][29].

La pratique d'emprunt montre qu'aucun texte n'est fondé à dire la vérité du mythe. Qu'il soit repris à Böttiger, au *Séthos* dans « Les Femmes du Caire », ou au marquis de Luchet, le récit de l'initiation isiaque se définit comme le lieu vertigineux de la résistance au langage. Ces témoignages de seconde main assènent moult clichés et jugements moralisateurs. Le texte emprunté fait « illusion ». La « source » sert de masque, même lorsque Gérard prétend donner « une idée du mouvement qui s'opérait alors dans les esprits et qui se dégageait peu à peu des dogmes catholiques »[30].

Les multiples paroles propres au récit mythique sont convoquées pour élaborer une représentation d'Isis que la pratique de l'emprunt à des œuvres très éclectiques soustrait au temps présent. En ce sens, l'intertextualité concernant l'exposé de la révélation isiaque manifeste le désir d'élever la figure d'Isis à une dimension mythique. À travers le récit d'origine, l'Histoire se fonde sur ce qui lui échappe, ce qu'elle ne peut inclure dans un temps rationnel, son propre commencement.

Aspects d'Isis sous la Révolution

« Robespierre une fois renversé, bien des philosophes cherchaient toujours à établir une formule religieuse en dehors des idées catholiques »[31].

« Cagliostro » et « Quintus Aucler », deux textes des *Illuminés*, assimilent le culte d'Isis au combat révolutionnaire pour le changement des idées religieuses. Ils mentionnent la statue d'Isis brûlée par

---

[29] *Les Illuminés*, « Cagliostro », *NPl.* II, pp. 1119–1120.

[30] *Ibid.*, p. 1132.

[31] *Ibid.*, p. 1134.

Robespierre lors d'une cérémonie révolutionnaire, dans un acte involontaire qui témoigne d'une pratique illégitime du culte isiaque :

> Il faut reconnaître aussi parmi les détails de la cérémonie qu'il [Robespierre] institua en l'honneur de l'Être suprême, un ressouvenir des pratiques de l'illuminisme dans cette statue couverte d'un voile auquel il mit le feu et qui représentait soit la Nature, soit Isis[29].

Profondément irrité par l'attitude de Robespierre, « ce tribun ignorant » qui continue à défier les dieux, et tente de les soumettre à sa volonté, Quintus Aucler revendique un principe divin sous la forme de la « Vénérable Mère et réceptacle de toutes les idées des choses [. . .], grande déesse, mère ineffable . . . »[32]. Peu avant l'exécution de Robespierre le 28 juillet 1794 (10 thermidor, an II), Quintus Aucler poursuit la « rénovation des idées d'Alexandrie »[33] en voulant rétablir le culte d'une divinité féminine et maternelle. Il élabore une liturgie qui prétend s'inspirer des Mystères égyptiens célébrés dans l'Antiquité, mais ne se départit pas du rationalisme figé caractérisant les manifestations religieuses de la Révolution. Désigné comme « le dernier païen », le rénovateur « des idées d'Alexandrie » et l'initié aux Mystères d'Isis, Quintus Aucler apparaît comme le plus fier représentant d'une « religion universelle » à l'époque révolutionnaire.

Le texte de Nerval reproduit littéralement, sans masquer sa source, les longues dissertations sur la religion de la Mère contenues dans *La Thréicie, ou la Seule voie des sciences divines et humaines, du culte vrai et de la morale* (1791), l'essai publié par Aucler. L'exposé des « rites » vise à restaurer une poésie païenne au service de la cité, afin d'instaurer une spiritualité laïque et « de rétablir le paganisme dans l'adoration des astres »[34]. La doctrine de « régénération » est placée sous l'égide de la « grande Déesse », qui a pour mission d'annoncer les acteurs d'une ère future, la venue du héros qui ravivera le feu éteint en un siècle d'indigence, où le peuple attend un messie, un purificateur.

Symbole du règne temporel, l'Isis voilée de la cérémonie révolutionnaire autorise la mise en abîme du sens mystique de la révélation, et désigne le vide, l'absence de ce sens-là, nécessaire à la création de formes durables. Par opposition aux Lumières, l'illuminisme remit à l'honneur l'allégorie de la Nature voilée, pour représenter la connaissance en partie révélée, en partie occultée. À dater des *Disciples à Saïs* de Novalis, l'équivalence « Isis = Déesse de Saïs = Nature voilée » traverse la littérature romantique pour aboutir à la figure composite de Lilithisis dans *La Fin de Satan* de Victor Hugo[35]. La dérive des discours, la pratique d'une érudition relayée par les visions de l'imagination, et l'utopie romantique d'un savoir anti-religieux sous-jacent aux dogmes du christianisme, ont créé l'image de l'Isis voilée, nouvelle chimère du monde moderne lorsqu'il interroge l'Antiquité.

---

[32] *Les Illuminés*, « Quintus Aucler », *NPl.* II, p. 1145. Première publication, sous le titre « Les Païens de la République, Quintus Aucler », dans la *Revue de Paris*, novembre 1851.

[33] *Les Illuminés*, « Quintus Aucler », *NPl.* II, p. 1160.

[34] *Les Illuminés*, « Cagliostro », *NPl.* II, p. 1200.

> Nous vivions alors dans une époque étrange, comme celles qui d'ordinaire succèdent aux révolutions ou aux abaissements des grands règnes. [. . .] c'était un mélange d'activité, d'hésitation et de paresse, d'utopies brillantes, d'aspirations philosophiques ou religieuses, d'enthousiasmes vagues, mêlés de certains instincts de renaissance ; d'ennuis des discordes passées, d'espoirs incertains, – quelque chose comme l'époque de Pérégrinus et d'Apulée. L'homme matériel aspirait au bouquet de roses qui devait le régénérer par les mains de la belle Isis.[36]

Au début de *Sylvie*, l'évocation d'époques troublées, de périodes de chaos et de mutation, reliée à une perception cyclique du temps, explicite l'élaboration d'une forme collective, élargie, de la figure isiaque. Localisé à une époque de malaise moral et spirituel, le mythe d'Isis resurgit pour dépasser infiniment l'inquiétude grandissante des individus, la conscience que rien ne survivra d'une Histoire absurde et cruelle. Réactualisé par des faits historiques, le mythe de la déesse égyptienne contribue à fonder une civilisation nouvelle, « régénérée », au sens étymologique de « faire renaître ».

C'est pour transformer la scène historique en scène de l'écriture que Nerval s'intéresse à la « Franc-maçonnerie égyptienne » de Cagliostro, laquelle intègre, dès 1784, le drame légendaire des Mystères d'Isis et d'Osiris dans son rituel. La « Mère Loge de l'Adoption de la haute Maçonnerie égyptienne », créée à Paris, rue de la Sourdière, et surtout la « Loge Isis » inaugurée le 7 août 1785, figurent les prémices d'un courant maçonnique composite aboutissant à l'ordre de Memphis Misraïm. Cet ordre se détachera durablement de la Franc-maçonnerie traditionnelle, qui reprend Isis comme déesse tutélaire en 1802 et dont les symboles évoquent l'Égypte ancienne. Précédant l'ouvrage d'Alexandre Lenoir, des pièces maçonniques de la période révolutionnaire retracent « les malheurs du culte d'Isis », en le faisant « remonter à la plus haute antiquité »[37].

---

[35] Dans *La Fin de Satan*, rédigé la même année qu'*Aurélia*, Isis se définit ainsi : « Je suis Isis, l'âme du monde mort » ; puis Lilithisis, fille et amante de Satan : « Je suis Lilithisis, l'âme noire du monde ». Voir Agnès Spiquel, *La déesse cachée. Isis dans l'œuvre de Victor Hugo* (Paris, 1997).

[36] *Les Filles du Feu*, « Sylvie », *NPl.* III, p. 538.

À ce propos, il faut évoquer *La Flûte enchantée* transformée en *Mystères d'Isis*, que Nerval envisage de faire jouer à l'intérieur de la grande pyramide de Guizeh[38]. Les dernières représentations des *Mystères d'Isis* ont eu lieu en 1836, lors de l'érection de l'obélisque de Louxor sur la place de la Concorde. Parmi les « fêtes révolutionnaires »[39], la fontaine de la Régénération, érigée sur les ruines de la Bastille, le 10 août 1793, d'après les dessins de David[40], représente une statue égyptisante, en plâtre bronzé. Cette déesse égyptienne sera remplacée par l'éléphant voulu par Napoléon et immortalisé par Gavroche. Symbole du remembrement social, elle confirme le triomphe de l'illuminisme, qui devient populaire lorsqu'il mêle une interprétation de la philosophie des Lumières à une mémoire de l'Égypte et de son allégorie privilégiée, Isis. Alors l'Histoire est conçue comme un cycle de régénération.

L'Isis régénératrice, édifiée par le pouvoir révolutionnaire, prend part à la tentative révolutionnaire d'instaurer le culte de l'Être Suprême. Organisée par le peintre David, composée de processions, d'hymnes et de serments qui se déroulèrent sur une montagne artificielle, la fête de l'Être Suprême célébrée au Champ de Mars le 8 juin 1794 (20 prairial an II) pour « remplacer la Divinité », témoigne de « la nécessité d'un culte public » et du « sentiment d'immortalité »[41], est considérée par Nerval comme un nouvel avatar du rite isiaque.

---

[37] *Pièce d'Architecture prononcée à la R . . L . . de la Parfaite Intelligence* (Paris, 1806), p. 9.

[38] Voir *Voyage en Orient*, « Les Femmes du Caire », *NPl.* II, p. 391.

[39] Voir Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris, 1988).

[40] La fontaine de la Régénération est représentée par une aquarelle conservée au musée Carnavalet, « Fête sur les ruines de la Bastille devant la fontaine de la Régénération » (anonyme, vers 1793) et un dessin gravé d'Isidore Helman, conservé à la bibliothèque du musée de l'Armée. Voir Baltrusaïtis, *o. c.* n. 2, p. 24 et J.-M. Humbert, *L'Égyptomanie dans l'art occidental* (Paris, 1989), p. 36.

[41] Discours de Robespierre « Sur les rapports entre les idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales », prononcé le 7 mai 1794 devant la Convention. Voir la gravure aquarellée intitulée « Fête de l'Être Suprême à Paris » (1794), au Musée Carnavalet.

La résurgence de ces mythèmes traduit l'esprit de sédition contre le christianisme qui caractérise la Révolution. La grande parole des philosophes a établi les fondements d'une pensée anti-religieuse. La foi devient inaccessible, dans ce « siècle en habit noir, ce siècle sceptique plutôt qu'incrédule »[42]. Pour Nerval, le nom moderne de la foi est l'illusion. Il assimile à la conception du cycle, du retour des mêmes choses, le paysage intellectuel romantique, marqué par les bouleversements de la Révolution et de l'Empire. S'il rattache les événements historiques révélant des représentations d'Isis à l'époque révolutionnaire, c'est parce que le clivage entre le temps du mythe et le temps historique disparaît, à l'heure où la notion chrétienne d'une nature démoniaque connaît un échec retentissant. La faillite du christianisme donne lieu à la reprise de thèmes fondamentaux de l'imagination mythique, à une « égyptomanie » que Jean-Marcel Humbert définit comme « un réceptacle de symboles »[43]. Des manifestations propres à nourrir l'inconscient collectif de l'Occident de l'aura mystique de l'Égypte pharaonique ressurgissent. Ce climat historique légitime la création d'un mythe personnel fondé sur la primauté d'Isis et les divers courants de la tradition isiaque.

Au final, pour que les variantes de ce grand mythe féminin se déploient en totalité, Nerval interroge le désir de réaliser son propre épanouissement dans cette époque particulière. Le thème du Sauveur, représenté par le dieu Horus et par Napoléon, vient concrétiser ce désir d'unité. Les célèbres sonnets de 1841, issus d'un « état de rêverie *supernaturaliste* »[44], renferment la première occurrence du nom « Isis »[45] et le premier discours d'Isis au style direct. *À Louise d'Or Reine*, remanié et intitulé « Horus » dans les *Chimères*, inaugure le processus d'intégration du rituel isiaque au mythe napoléonien. Isis apparaît sous la forme d'une déesse vengeresse, et Napoléon, remplacé dans la version définitive par « l'esprit nouveau », incarne l'espoir messianique :

> L'aigle a déjà passé : Napoléon m'appelle ;
> J'ai revêtu pour lui la robe de Cybèle . . .
> C'est mon époux Hermès et mon frère Osiris ;[46].

---

[42] *Les Filles du Feu*, « Isis », *NPl.* III, p. 619.

[43] Voir *L'Égyptomanie dans l'art occidental* (Paris, 1989), p. 12.

[44] *NPl.* III, p. 1270.

[45] Au vers 2 : « Isis, la mère » (voir Manuscrit Dumesnil du Grammont, *NPl.* I, p. 734). Le syntagme est conservé dans « Horus ».

[46] Premier tercet. Variantes de la publication de 1853 : « l'esprit nouveau

La campagne napoléonienne en Égypte, et les évocations épiques qui en furent proposées, illustrent la « régénération » consécutive à une période de troubles. Dans *Aurélia*, après la première théophanie d'Isis, Gérard sent vivre en lui « l'âme de Napoléon »[47] qui l'incite à endosser le combat des poètes, des prédisants que l'on néglige d'écouter, pour la mutation des valeurs. Nerval interprète ces faits historiques quelque peu déroutants comme une continuation du paganisme. Certains esprits n'ayant pas hésité à rendre un culte à l'Empereur après la translation de ses cendres aux Invalides, le 15 décembre 1840, Nerval expose dans un article intitulé « Une lithographie mystique »[48] le culte napoléonien de l'illuminé lituanien, Towiansky, que le poète Adam Mickiewicz, suspendu de ses fonctions en 1844, a propagé au Collège de France. Nerval associe à Mickiewicz deux autres professeurs, Edgar Quinet et Jules Michelet, « accusés plus ou moins d'avoir annoncé de nouveaux dieux »[49].

La doctrine des messianistes repose sur la notion de « Verbe nouveau », représenté par Napoléon. L'assimilation de l'« esprit nouveau » au rituel isiaque, dans « Horus », énonce un ordre symbolique où la puissance de l'originaire figurée par Isis et l'Égypte, s'unit à la fonction du souverain qui maintient et administre les temps. *La Femme* de Michelet, publié en 1859, traduit en ces termes l'accomplissement de l'imaginaire romantique autour d'Isis :

> Le premier mot de l'Égypte, c'est Isis, et Isis, c'est le dernier .[50]

Telles sont les formes de cette Isis issue du mouvement de déconstruction des genres littéraires après 1830. Convertie en un mythe personnel, uni de manière indissoluble à l'Histoire, la figure d'Isis procède de la découverte de l'Égypte moderne et de l'érudition, afin que les fictions du poète retrouvent les dimensions d'une collectivité.

En quête de l'immanence dans l'Histoire, Nerval relie Isis à un mouvement d'autant plus neuf qu'il s'appuie sur la mémoire mythique pour fonder l'avenir. Il essaie de réaliser un fantasme d'auto-engendrement des formes littéraires, à la fois mystérieuses et multiples,

---

m'appelle, » (v. 9) et « C'est l'enfant bien-aimé d'Hermès et d'Osiris ! » (v. 11). *NPl.* III, p. 646.

[47] *Aurélia, NPl.* III, p. 807.

[48] Publié dans *L'Artiste* du 28 juillet 1844.

[49] *NPl.* I, p. 828.

[50] Paris, Flammarion, 1981, p. 252.

renouvelées par les « épreuves » d'une situation psychologique. En mêlant la folie aux épreuves d'Osiris[51], il projette dans son œuvre littéraire la figure de la Mère retrouvée, éternelle et consolatrice, parfois sœur de la Mort, une figure poétique que la raison humaine ne saurait appréhender en totalité.

---

[51] *Correspondance*, « Au Dr Émile Blanche », 27 nov[embre] 1853 : « [. . .] mes épreuves sont terminées, et, pour parler comme les Initiés : « J'ai déposé la clef d'Osiris sur l'autel de la Sagesse. Je me sens délivré d'une grande responsa[bilité] [. . .] ». *NPl.* I, p. 827.

LES NOUVEAUX MYSTÈRES D'ISIS, OU LES AVATARS D'UN MYTHE DU XVI^e^ AU XX^e^ SIÈCLE

par

Jean-Marcel Humbert

Paris

Dès l'époque romaine, puis à nouveau à partir du XVI^e siècle, des éléments décoratifs empruntés à l'Égypte ancienne réapparaissent dans tous les domaines de l'art. Aujourd'hui, ce domaine très particulier de l'histoire du goût commence à être mieux connu[1] : des corpus et des études universitaires permettent de suivre l'évolution stylistique de la trilogie traditionnelle sphinx-obélisques-pyramides, des éléments décoratifs les plus souvent utilisés comme le disque ailé, le tore, la corniche à gorge, et de personnages comme Antinoüs, Cléopâtre ou Néfertiti, qui sont représentés soit isolés, soit dans des scènes pseudo-historiques reconstituées.

Mais il est bien d'autres thèmes égyptisants qui ne se fondent pas dans ce moule général. C'est ainsi que le personnage d'Isis occupe une place toute particulière. Tout d'abord parce qu'il s'agit d'une déesse liée à un mythe, dont le culte s'est lentement construit, puis s'est diffusé dans tout le monde romain. Ensuite parce que sa marque a été telle qu'il en reste aujourd'hui encore des traces dans notre inconscient collectif. Enfin, parce qu'Isis a acquis une véritable indépendance : c'est ainsi que sont apparues, au fil des XIX^e et XX^e siècles, nombre de « nouvelles Isis » souvent fort différentes les unes des autres, mais toutes à l'origine de « mythes isiaques » et de symbolismes propres à notre monde occidental contemporain.

---

[1] Sur l'égyptomanie, voir les bibliographies publiées dans l'ouvrage de J.-M. Humbert, *L'Égyptomanie dans l'art occidental* (Paris, 1989), dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania* (Paris-Ottawa-Vienne, 1994–1995), et dans son complément, les Actes du colloque *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie* (Paris, Musée du Louvre, 1994) (Paris, 1996).

I. *Permanence d'Isis*

1. *Traditions orales et onomastique*

Très tôt, les traditions orales et l'onomastique se sont mêlées, faisant que le nom d'Isis est un peu partout présent, cité ou repris, sur des bases similaires mêlant des prononciations hasardeuses, pouvant faire penser à la présence d'un ancien *iseum* ou même à une véritable assimilation qui, l'une comme l'autre, sont rarement confirmées.

Court de Gébelin, au début des années 1770, « redécouvre » ainsi les origines isiaques de Paris : « Dans celle-ci [l'actuelle île de la Cité] étoit le Temple d'Isis sur les ruines duquel fut élevé l'Eglise de Notre-Dame. [. . .] Comme elle [Paris] étoit sur un fleuve et adonnée à la navigation, elle prit pour symbole un Vaisseau et pour Déesse Tutélaire Isis, Déesse de la navigation : et ce Vaisseau fut le Vaisseau même d'Isis, symbole de cette déesse »[2] ; « le nom de ce vaisseau devint également le nom de la Ville : il s'appelait Baris et, avec la prononciation forte du nord des Gaules, Paris »[3].

Selon une autre tradition, ce nom serait lié à celui de Melun, qui s'appelait auparavant *Iséos* ou *Isia* ; la situation de la capitale sur la Seine étant comparable à celle de Melun, elle fut nommée Paris (*quasi par Isis*, c'est-à-dire pareille à la cité d'*Iséos*).

De même, le petit village d'Issy-les-Moulineaux (actuelle banlieue de Paris) tirerait son nom de celui d'Isis ; c'est le cas aussi d'Izieux, à côté de Saint-Chamond, où la lointaine religion romaine semble s'être transmise par tradition orale, et où les ourdisseurs décoraient il y a encore peu de temps d'une représentation d'Isis la porte de leur atelier[4]. En Angleterre, la Tamise est parfois appelée l'Isis, en particulier en poésie, comme en témoigne le masque d'Isis sculpté sur la face du pont d'Henley regardant vers Oxford[5], mais là encore, c'est plus au latin *Tamesis* qu'à un culte isiaque qu'il faut se référer.

---

[2] A. Court de Gébelin, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne ou recherches sur l'antiquité du monde*, I (Paris, 1773), pp. 165 et 60–61, cité par J. Baltrusaitis, *La Quête d'Isis* (Paris, 1985), p. 21.

[3] Court de Gébelin, *o. c.*, cité par J. Leclant, « En quête de l'égyptomanie », *Revue de l'Art* n° 5 (1969), p. 82.

[4] Notons toutefois la mise au point faite par le professeur Leclant : « Pour les étymologies pseudo-isiaques du nom de la capitale et d'autres villes françaises (Ys, Hyds, Yzermore, etc.), remarquons que l'élément *is* provient vraisemblablement du celtique et aurait signifié *eau* » (Leclant, *art. c.* n. 3, p. 85).

[5] Le pont fut conçu par William Hayward en 1781 et le décor, créé par Anne Seymour Damer, inclus aux clés de voûte de l'arche centrale lors de sa construc-

Bien d'autres étymologies pseudo-isiaques fleurissent un peu partout en Europe : la déesse Ziza, vénérée dans la région d'Augsbourg, n'était autre qu'Isis pour les érudits de la Renaissance ; une assimilation fut faite entre Isis et *Eisen* (fer), et donc avec la ville d'Eisenbach ; des interprétations similaires concernent le village d'Isenheim près de Colmar et le château d'Isenburg près de Rouffach, en Allemagne.

On s'aperçoit donc que, bien souvent, même si l'on ne peut prouver de relation avec d'anciennes traditions isiaques, la filiation romaine reste de fait sous-jacente.

2. *Les source isiaques archéologiques*

La résurgence d'Isis a également été le fait des trouvailles archéologiques et des collectionneurs, particulièrement à Rome et dans ses environs à partir du XVI^e^ siècle[6]. Notamment, la redécouverte de l'*iseum* romain a permis de mettre au jour nombre de statues et d'inscriptions qui seront rapidement reproduites dans des publications largement diffusées.

Le même phénomène se déroule un peu partout en Europe, où d'autres traces de la religion isiaque sont révélées au cours des siècles par des objets ou des dédicaces retrouvés lors de fouilles systématiques ou fortuites, et dont le professeur Leclant a brossé un magistral panorama dans un article remarquable[7], qui montre combien la permanence isiaque que nous connaissons aujourd'hui procède d'une longue tradition.

De très nombreux collectionneurs ont contribué de leur côté, dès le XVI^e^ siècle, à développer l'indéniable intérêt suscité par le domaine égyptien en général et isiaque en particulier. Par exemple, Thomas Herbert, huitième comte de Pembroke, avait constitué de 1690 à 1730 une splendide collection, qui comportait une statue naophore, « Isis avec Osiris, son époux, dans un cercueil ouvert », provenant de la collection du cardinal Mazarin[8]. De son côté, le marquis de

---

tion en 1786 (cf. J. Gwyn Griffiths, « Isis in Oxford », *CdE* XXXIX (1964), pp. 67–71 et 77–78).

[6] Cf. notamment les publications de S. Ensoli. Voir également le catalogue fondamental de l'exposition *Iside, il Mito, il Mistero, la Magia* (Milan 1997), et celui de l'exposition *Pour les yeux d'Isis* (Carcassonne-Roanne-Rouen, 1998).

[7] Leclant, *art. c.* n. 3, pp. 82–88, et notamment pp. 85–86.

[8] T. Martyn, *The English Connoisseur : Containing an Account of Whatever is curious in Painting, Sculpture, & c. in the Palace and Seals of the Nobility and Principal Gentry of England*

Laborde possédait à la fin du XVIII^e^ siècle un certain nombre de sculptures égyptiennes, parmi lesquelles une *Isis ou grande figure égyptienne en granite gris*[9].

Parallèlement, les écrits de Tacite, Diodore de Sicile et Apulée, notamment, le plus souvent déformés, ont inspiré bien des auteurs et ont ainsi servi de base à de nouveaux textes plus ou moins ésotériques et hermétiques. Ainsi Gilles Corrozet, dès 1550, disserte-t-il sur l'*iseum* qui, autrefois, aurait occupé l'emplacement de Saint-Germain des Prés à Paris[10], ainsi que sur celui de Melun. Au début du XVII^e^ siècle, l'abbé Du Breuil ajoute qu'outre l'*iseum* et le collège de prêtres isiaques d'Issy-les-Moulineaux, l'église Notre-Dame des Champs – dont le pignon s'ornait d'une statue ancienne d'Isis-Cérès – aurait, elle aussi, occupé la place d'un temple d'Isis[11]. A Rome, le père Athanase Kircher[12] publie plusieurs ouvrages dans lesquels il « démontre » la présence de mythes égyptiens et isiaques jusqu'en Inde et en Chine.

3. *Les assimilations faites à Isis*

Un autre domaine contribue à entretenir l'omniprésence isiaque : c'est celui des assimilations faites à Isis. Celle qui concerne Diane d'Ephèse existait déjà à l'époque gréco-romaine ; à nouveau fréquente à partir du XVII^e^ siècle, elle est souvent source d'inspiration au XVIII^e^ siècle ; elle a pour origine un texte de Macrobe, notant « qu'Isis avait le corps couvert de mamelles, car elle était la terre nourricière »[13]. Le professeur Leclant a démontré « que cette identification d'Isis à la terre vierge et nourricière [. . .] ouvre la voie au dogme de l'Immaculée Conception et, par conséquent, à l'assimila-

---

both in Town and Country, t. II (Dublin, 1767), p. 99, cité par M. Pantazzi, « De Wedgwood à Thomas Hope », dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania, o. c.* n. 1, p. 171.

[9] Cf. Fr. Boyer, « Napoléon et la restitution par les musées du Louvre et de Versailles des œuvres d'art confisquées sous la Révolution », *Archives de l'art français*, t. XXXIV (Paris, 1969), pp. 66–67, cité par M. Pantazzi, « Absolutisme et Lumières », dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania, o. c.* n. 1, p. 119.

[10] G. Corrozet, *Les Antiquitez, histoires et singularitez de Paris*, 3 vol. (Paris, 1550).

[11] Abbé Du Breuil, *Le Théâtre des antiquitez de Paris* (Paris, 1612) (il s'agit d'une refonte de l'ouvrage de G. Corrozet cité note précédente).

[12] Voir notamment E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhague, 1961, réédition augmentée Princeton, 1993).

[13] *Saturnales*, I, 20, cité par Leclant, *art. c.* n. 3, p. 85.

tion d'Isis portant Horus et des Vierges à l'enfant »[14]. Ces assimilations de la Vierge à Isis sont bien connues et l'objet de nombreuses exégèses : ne citons, à titre d'exemple, que les chapiteaux de la nef de l'église de Sainte-Geneviève à Paris (détruite en 1807).

Tous ces éléments se mêlent aux souvenirs magnifiés du mythe et des cultes isiaques.

4. *Les souvenirs du mythe osirien : Isis et Osiris*

Les représentations modernes d'Isis et d'Osiris sont innombrables ; nous n'en retiendrons que quelques exemples, pris à des époques variées et dans des types de décors très divers, tant par leur taille que par leur portée. L'une des premières représentations est visible dans l'Autel d'Apis, de Johann Melchior Dinglinger, consacré au mythe osirien, et dont un médaillon peint sur émail figure le couple Isis et Osiris, avec leur fils Horus ; dans son chef-d'œuvre daté de 1731, Dinglinger « au crépuscule de sa vie, tenta de saisir la sagesse intemporelle d'une civilisation vouée au culte des morts »[15].

Plus curieux encore est le lien créé à la fin du XVIII^e^ siècle entre Isis et Antinoüs-Osiris: ce couple d'un genre nouveau – à plus d'un titre – trouve naissance en Italie dans les dessins de Giuseppe Valadier de statuettes destinées au surtout de table Breteuil, livré à Catherine II en 1785[16] ; deux bustes, de même provenance et de même époque, figurent aussi dans les collections de l'Ermitage[17]. Isis est d'ailleurs également figurée sur des camées, l'un d'origine italienne, l'autre, plus tardif, signé de Semion Odintsov[18].

On retrouve Isis et Osiris, au début du XIX^e^ siècle, sur la façade de l'Égyptian Hall de Londres ; édifié à Piccadilly en 1812 par Peter

---

[14] Leclant, *art. c.* n. 3, p. 86, qui renvoie à Baltrusaitis, *La Quête d'Isis*, pp. 100–101. Voir aussi H. W. Müller, « Isis mit dem Horuskinde. Eine Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter im hellenistischen und römischen Ägypten », *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* XIV (1963), pp. 7–38, 32 figg., et J. S. Curl, *Égyptomania, The Égyptian Revival : a Recurring Theme in the History of Taste* (Manchester, 1994), pp. 38–46.

[15] D. Syndram, « Les sources de l'inspiration : l'influence des modèles iconographiques sur l'égyptomanie du XVIII^e^ siècle », dans les Actes du colloque *L'Égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*, p. 41.

[16] Cf. catalogue de l'exposition *Hadrien, trésors d'une villa impériale* (Paris, 1999), n^os^ 183 et 188, et 184 et 190 (musée d'État de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg).

[17] *Ibid.*, n^os^ 185 bis et 189 (musée d'État de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg).

[18] *Ibid.*, n^os^ 187 et 186 (taillerie d'Iékaterinenbourg) (musée d'État de l'Ermitage, Saint-Pétersbourg).

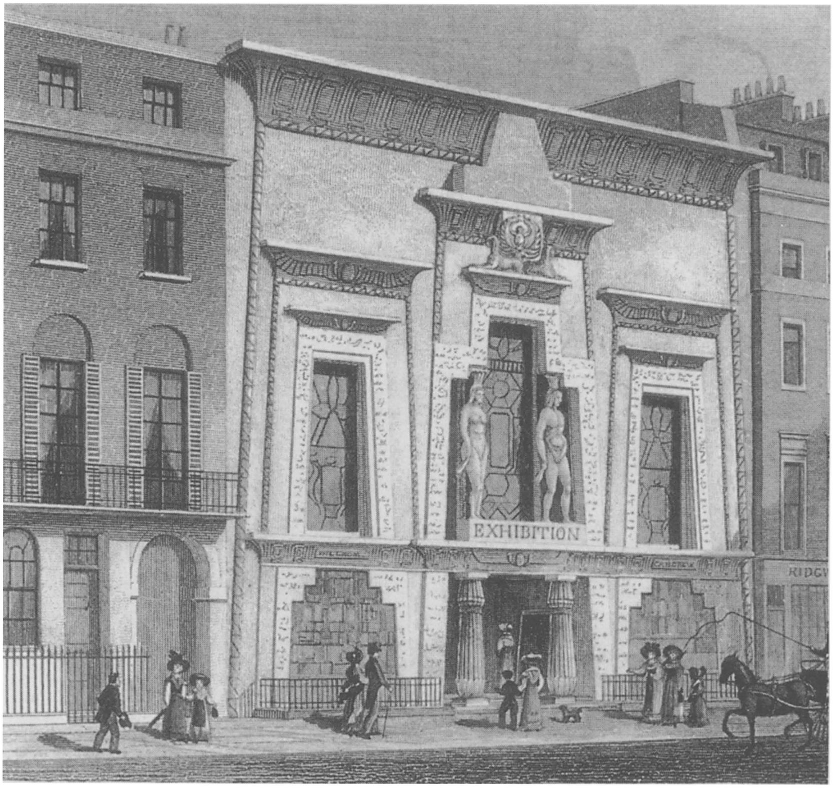


Figure 1 : Egyptian Hall, Londres (1812).

Frederick Robinson[19], cet édifice – démoli en 1904 – a accueilli nombre d'expositions dont, en 1821–1822, celle restée célèbre de Belzoni. Mais qui pourrait reconnaître dans les deux statues monumentales signées de Sebastian Gahagan, le couple mythique égyptien (fig. 1) ?

Isis et Osiris apparaissent également sur un carrosse à l'égyptienne réalisé en 1819 par G. Pregliasco pour la duchesse de Gênes, épouse de Carlo Felice[20]. Les deux figures y voisinent avec toute la grammaire de l'égyptomanie, sphinx, serpents, ibis, disques solaires et prêtresses égyptiennes.

---

[19] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 158, pp. 273–275.

[20] Conservé au palais Quirinal (Rome) ; cf. S. Donadoni, S. Curto et A. M. Donadoni Roveri, *L'Egitto dal mito all'egittologia* (Milan, 1990), p. 232.

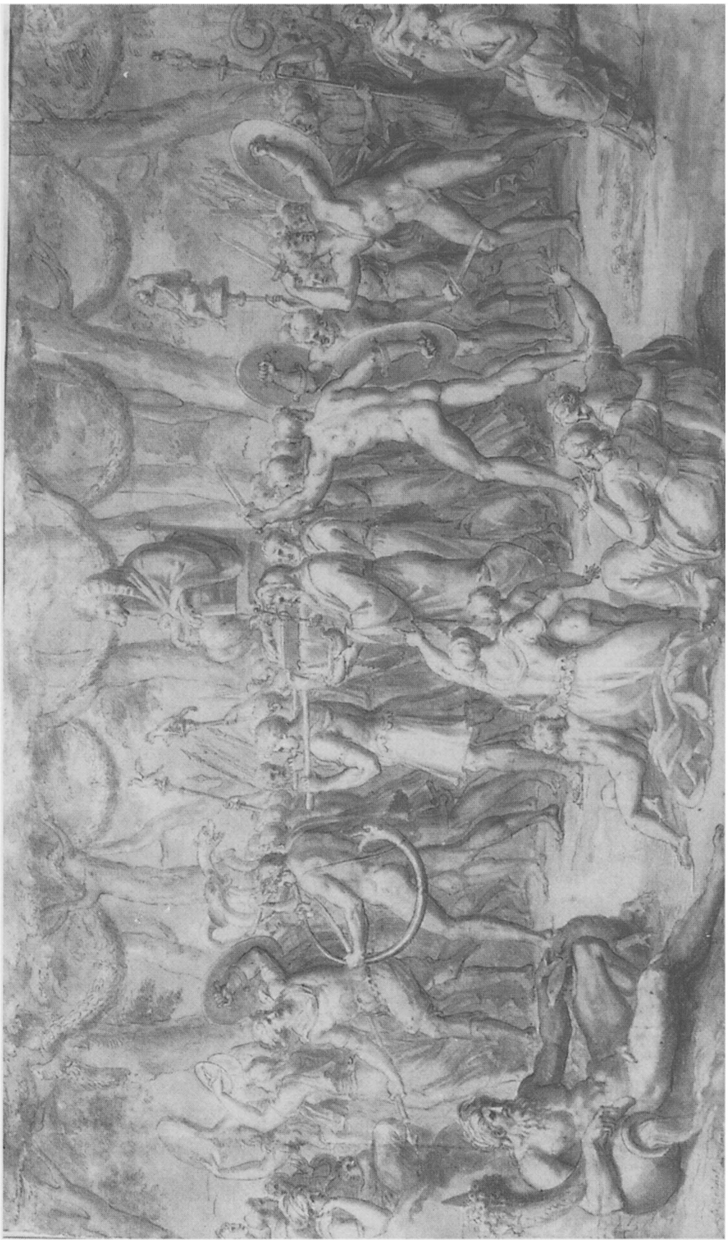


Figure 2 : Guillaume Boichot, *Pompe isiaque* (1801).

5. *Les souvenirs des cultes isiaques*

L'une des manifestations les plus tangibles des cultes isiaques recréés au XVIIIe siècle reste les processions. Jean-Michel Moreau le Jeune illustre ce thème avec la *Procession en l'honneur de la déesse Isis* qu'il imagine en 1791[21] ; ce thème, lié à la franc-maçonnerie, est repris dix ans plus tard par Guillaume Boichot dans sa *Pompe isiaque* inspirée de *L'Âne d'or* d'Apulée (fig. 2)[22]. Le peintre anglais Edwin Long, en 1883, fait encore apparaître ce genre de procession dans le fond de sa toile monumentale – cinq mètres de long – *Anno Domini ou La Fuite en Égypte*[23]. Frederick Bridgman signe encore une *Procession d'Isis* en 1902–1903, et Stephan Bakalowicz un culte d'Isis en 1920[24] ; le relais est alors pris par le cinéma, notamment dans les multiples versions du film *Les Derniers jours de Pompéi.*

Les prêtresse d'Isis, quant à elles, fournissent également des thèmes d'inspiration, comme la curieuse Égyptienne pré-révolutionnaire de Clodion[25] : cette *Égyptienne avec un « naos »* n'a en fait en elle rien de vraiment égyptien, si ce n'est le pseudo-naos sur lequel elle s'appuie, qui contient une petite Isis romaine reconnaissable au « nœud » de sa robe. *Alethe, prêtresse d'Isis* par Edwin Long, où l'on voit une jeune femme nourrissant curieusement des ibis (1880)[26], une *Prêtresse d'Isis* harpiste par Cordier (1874)[27], et une prêtresse d'Isis par Eugène Lacoste pour l'*Aïda* de Verdi (1879)[28], qu'il redessine quasiment à l'identique pour une danseuse du ballet *Sylvia*[29], appartiennent, pour une autre époque, au même processus de pensée.

---

[21] Exposé au Salon de 1791, ce dessin a été gravé pour l'ouvrage de François Delaulnaye, *Histoire générale et particulière des religions et du culte de tous les peuples du monde tant anciens que modernes*... (Paris, 1791) ; cf. le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 73, p. 147.

[22] Daté de 1801, il s'agit de l'un des nombreux dessins consacré par Boichot au thème de la procession d'Isis, inspiré d'Apulée dans *L'Âne d'or* réédité notamment en 1769, 1787 et 1797 ; cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 75, p. 149.

[23] Russel Cotes Art Gallery and Museum, Bournemouth ; cf. Humbert, *o. c.* n. 1, ill. p. 258.

[24] *Hommage à Isis*, 1928, cf. J.-M. Humbert, *L'Égyptomanie, sources, thèmes et symboles*, thèse de Doctorat d'Etat, (Paris Sorbonne, 1987), reproduite sur microfiches par l'Université de Lille en 1990, volume II, n° 984, p. 729.

[25] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 53, p. 128.

[26] Par Edwin Long, 1888, cf. le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 336, p. 493.

[27] Cf. Humbert, *o. c.* n. 1, ill. p. 212.

[28] Cf. actes du colloque *o. c.* n. 1, ill. n° 15, p. 524.

[29] Cf. catalogue de l'exposition *Pour les yeux d'Isis*, ill. p. 98.

Mais parallèlement, de nouvelles Isis sont apparues, qui semblent beaucoup plus indépendantes, nous dirions même aujourd'hui émancipées.

II. *Les nouvelles Isis*

1. *L'Isis des Lumières*

La philosophie des Lumières discute alors la place, le rôle et l'importance de l'Égypte dans le développement de la civilisation occidentale[30]. Isis ne représente-t-elle pas le mieux cette pureté idéale à laquelle tous aspirent ? Les motivations et les manifestations de ce courant sont très variées, mais les résultats semblent concorder dans des apparitions d'Isis fort diverses, allant jusqu'à celle de Miss Freeman sculptée en *Isis* par Anne Seymour Damer (vers 1789)[31]. C'est à ce courant que se rattache également la présence d'une Isis dans l'un des pavillons du parc de Stourhead[32].

On trouve dans le domaine de la franc-maçonnerie d'autres exemples d'une telle recherche des sources égyptiennes de la sagesse universelle. Les liens unissant la franc-maçonnerie – qui puisait officiellement ses forces vives aux sources de l'Égypte antique – à Isis sont bien sûr très étroits, tout comme avec l'égyptomanie en général.

La pyramide du parc Monceau, à Paris, abritait une statue aujourd'hui disparue, qui était assimilable à une Isis : « dans la face, vis-à-vis de la porte, il y a une niche dans laquelle est une cuvette de marbre vert antique ; dans cette cuvette est une figure de femme assise sur ses talons, qui se presse les mamelles, d'où sort de l'eau qui tombe dans la cuvette. Cette figure est égyptienne, du plus beau noir, et la coiffure consiste en un bandeau et des bandelettes d'argent »[33] ; rappelons en effet que le duc de Chartres, qui commanda à Carmontelle en 1779 cette fabrique, était Grand Maître du Grand

---

[30] Cf. J.-M. Humbert, art. « Égyptomanie », dans *Dictionnaire européen des Lumières* (Paris, 1997), pp. 377–379.

[31] Cf. catalogue de l'exposition *Europa und der Orient, 800–1900* (Berlin, 1989), n° 1/79 p. 426, ill. 510, p. 429 (mademoiselle Freeman, à Fawley Court, devait plus s'identifier à une prêtresse d'Isis qu'à la déesse elle-même).

[32] Grande-Bretagne ; cf. J.-M. Humbert, « Les fabriques égyptisantes entre exotisme et ésotérisme », dans les actes des *Entretiens de la Garenne Lemot* (Nantes, 1998) (à paraître).

[33] Louis Carrogis, dit Carmontelle, *Jardin de Monceau* (Paris, 1779), pp. 9–10.

Orient, et avait créé en septembre 1774 sa propre loge ; la couleur noire de la statue renvoie explicitement à la tradition des Isis noires.

En 1784, le comte Cagliostro crée à Paris, rue de la Sourdière, sa « Mère Loge de l'Adaptation de la haute Maçonnerie égyptienne », dans laquelle il fait aménager un « temple d'Isis » où il allait officier lui-même en tant que grand prêtre[34].

Outre une pyramide, un obélisque, des sphinx et un canope, Frédéric-Guillaume II, roi de Prusse et franc-maçon, complète en 1791 le décor de son parc de Potsdam de deux Isis multimammaires (possible assimilation à Diane)[35].

De même, on pouvait voir, dans la loge maçonnique « Souveraine pyramide » érigée à Toulouse en 1806, tout un décor égyptisant, dont un « autel, dédié à Dieu Humanité-Vérité, [qui] se dresse entre des figurations d'Isis et d'Osiris »[36].

D'autres Isis encore, beaucoup plus élaborées, ont fait partie du décor de la salle égyptienne de la Villa Borghèse[37]. C'est à la fin des années 1770 que le prince Marcantonio Borghese décide de remanier son intérieur : entre 1778 et 1782, Antonio Asprucci, Tomaso Conca et Giovanni Battista Marchetti vont réaliser un ensemble qui connaîtra un immense succès et inspirera nombre d'autres décors du même esprit. Isis y est partout présente, dès les premiers projets[38] ; une représentation du culte isiaque à l'époque romaine (bas-relief en trompe l'œil en grisaille)[39] et un paysage avec le temple d'Isis dans le delta du Nil sont dûs à Conca, également l'auteur de la peinture centrale du plafond[40], *Le Nil et Isis*, où il a représenté une Isis-Cybèle qui, saisissant des fruits dans une corne d'abondance, n'a ni le costume, ni la pose, ni les attributs qui lui sont habituellement associés.

---

[34] Cf. C. A. Thory, *Chronologie de l'histoire de la Franche-Maçonnerie française et étrangère*, II (Paris, 1815), p. 305, et E. Rebold, *Histoire générale de la Franc-Maçonnerie* (Paris, 1851), p. 147, cités par Baltrusaitis, *La quête d'Isis*, p. 46.

[35] Cf. Baltrusaitis, *La quête d'Isis*, p. 43.

[36] Cf. M. Caillet, « Un rite maçonnique inédit à Toulouse et à Auch en 1806 », dans *Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers* L (1959), pp. 27–57 ; M. Durliat, « Alexandre Du Mège ou les mythes archéologiques à Toulouse dans le premier tiers du XIX^{e} siècle », *Revue de l'Art* n° 23 (1974), pp. 30–41.

[37] Cf. Fr. Parisi, *Descrizione della Stanza Egizia a Villa Pinciana* (Rome, 1782).

[38] Voir le projet de plafond par T. Conca, dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 35, p. 96.

[39] Cf. P. Della Pergola, *Villa Borghèse*, Istituto Poligrafico Dello Stato (Rome, 1962), fig. 123.

[40] *Ibid.*, fig. 122.

En revanche, les deux statues d'Antoine-Guillaume Grandjacquet évoquent beaucoup plus fidèlement l'image antique et traditionnelle de la déesse ; la première[41] lui fut commandée – ainsi qu'un Osiris – en 1779 et a été terminée en 1781 ; copiée d'après un relief romain à trois personnages, dont une Isis enveloppée dans ses ailes et au bras droit tendu, elle fut réalisée en albâtre et marbre noir ; elle portait à l'origine sur la tête des ornements de bronze doré, de la main droite un sceptre *ouas* et de la gauche une fleur de lotus[42] ; elle était placée dans la niche du mur de droite (fig. 3) ; la seconde Isis, en granitelle rouge, fut exécutée en 1781–1782 d'après l'Arsinoé II du musée du Capitole (fig. 4)[43].

Tout ce mouvement complexe de pensée se manifestait également dans des réunions, conférences et dîners, dont le plus célèbre est resté celui qui eut lieu sous le nom de « Fête d'Isis », le 11 décembre 1741, à la Lebeck's Head Tavern de Londres, et au cours duquel fut créée l'Égyptian Society[44].

2. *L'Isis politique, révolutionnaire et napoléonienne*

L'égyptomanie révolutionnaire est directement issue des Lumières. Les spéculations isiaques dont nous avons développé ci-dessus quelques exemples arrivent fort à propos en un moment où l'on cherche à la fois à déchristianiser et à proposer de nouvelles valeurs qui vont bientôt circuler à travers l'Europe et gagner les Etats-Unis. Nicolas de Bonneville, en 1791, fait l'apologie d'Isis dans son ouvrage *De l'Esprit des religions* : « Isis y apparaît comme une déesse primordiale et pure ; la religion isiaque est opposée aux cultes sectaires de l'époque contre lesquels s'insurge l'auteur ; selon lui, d'ailleurs, le christianisme a tout emprunté à la religion égyptienne »[45]. Charles Dupuis voit lui aussi une Isis dans la Vierge entourée des signes du zodiaque

---

[41] Aujourd'Hui conservée au musée du Louvre, département des Sculptures ; cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 39, pp. 101–103.

[42] Cf. les dessins de Ch. Percier, reproduit dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, fig. 1, p. 101, et d'Ennio Quirino Visconti ; voir P. Arizzoli-Clémentel, « Charles Percier et la Salle Égyptienne de la Villa Borghèse », dans les Actes du colloque *Piranèse et les Français*, 1976 (Rome, 1978), pp. 1–32.

[43] Aujourd'hui conservée au musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes (cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, fig. 2, p. 106).

[44] Cf. M. Pantazzi, « De Wedgwood à Thomas Hope », dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, p. 170.

[45] Leclant, *art. c.* n. 3, p. 82.

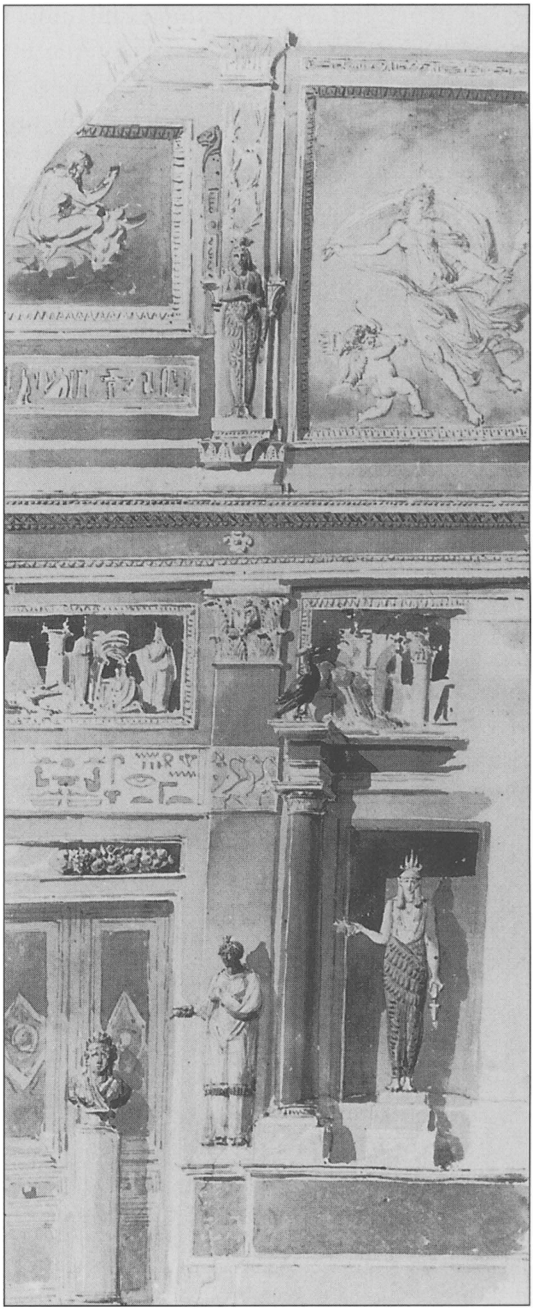


Figure 3 : Antoine-Guillaume Grandjacquet, *Isis* (1781).

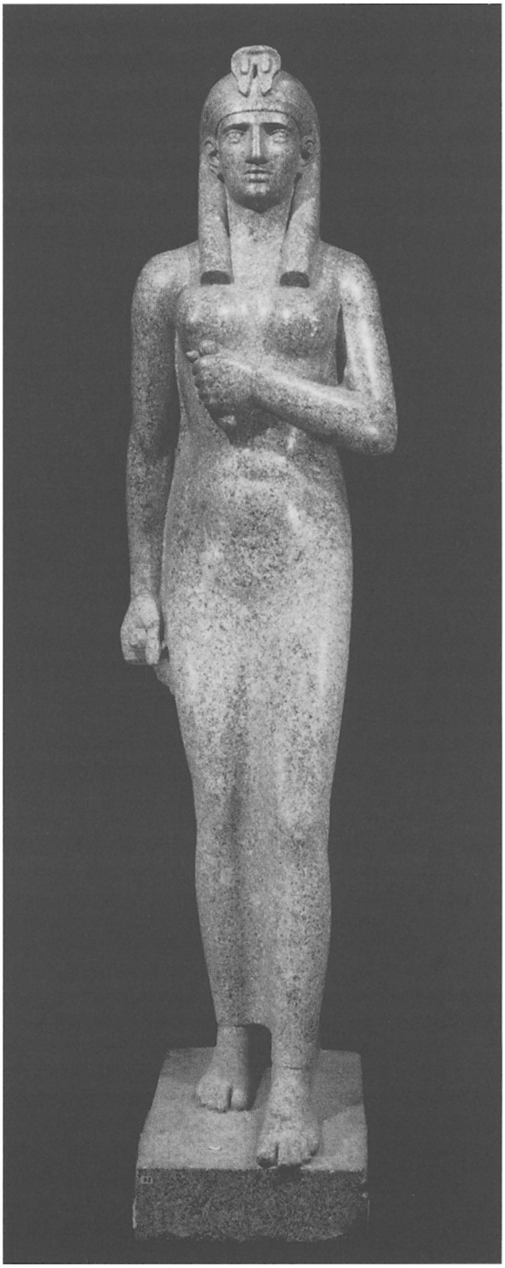


Figure 4 : Antoine-Guillaume Grandjacquet, *Isis* en granitelle rouge (1781–1782).

au portail gauche de la façade de Notre-Dame de Paris[46], et Alexandre Lenoir multiplie de tels rapprochements.

Toutes ces publications confortent une image très favorable d'Isis et de la civilisation égyptienne dans laquelle les révolutionnaires oublient, fort curieusement, l'absolutisme de Pharaon, au profit d'une pureté idéale apportée par l'Antiquité. La *Fontaine de la Régénération*, édifiée à Paris sur les ruines de la Bastille à l'occasion de la fête du 10 août 1793[47], constitue peut-être l'un des exemples les plus aboutis du Siècle des Lumières : la Raison, la Nature et l'Homme s'y côtoient en parfaite harmonie sous le regard d'une pseudo-Isis coiffée du *némès* et ceinte du pagne pharaonique (fig. 5). Louis David, concepteur du projet, en rappelle le sujet lorsqu'il est proposé de graver la scène sur une médaille : « Un des momens les plus caractéristiques de cette fête [est] celui où notre mère commune, *la Nature*, presse de ses fécondes mamelles la liqueur pure et salutaire de la Régénération »[48]. C'est donc une déesse égyptienne, personnifiant la Nature, que Suzanne et Cartelier auront à modeler ; assise entre deux lions, elle dirige l'eau sortant de ses seins vers une vasque dont l'avant est orné d'une adaptation du disque ailé. Cette pose n'a en soi rien d'égyptien, et son caractère éminemment reconnaissable lui vient donc uniquement de son habillement : pagne caractéristique et *némès* orné du croissant de Diane, lui-même susceptible de rappeler un symbole hathorique.

L'assimilation à Isis peut paraître de prime abord hasardeuse, et pourtant, elle est limpide selon les lectures de l'époque. Car cette fontaine ne reproduisait pas seulement un genre à la mode ; une telle représentation, chargée du lourd symbolisme des vertus de l'ancienne Égypte, permettait des interprétations variées, à la fois politiques, religieuses et sociales. Elle était surtout le symbole de toute une idéologie religieuse, dont on trouve les éléments dans plusieurs ouvrages[49] où apparaissent notamment Isis et ses attributs : « L'Antiquité fournissait deux modèles, la Diane multimamme et l'Isis voilée, qui avaient été représentées, surtout par l'art romain, comme simulacre

---

[46] Dans *L'origine de tous les cultes* (Paris, 1794).

[47] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 85, pp. 158–160 ; voir aussi Humbert, *L'Égypte à Paris* (Paris, 1998), pp. 67–69.

[48] Louis David, *Rapport fait au nom du Comité*, s. d., p. 2. La médaille sera gravée par Dupré.

[49] Cf. Nicolas de Bonneville, *De l'esprit des religions*... (Paris, 1791), t. I, p. 20.

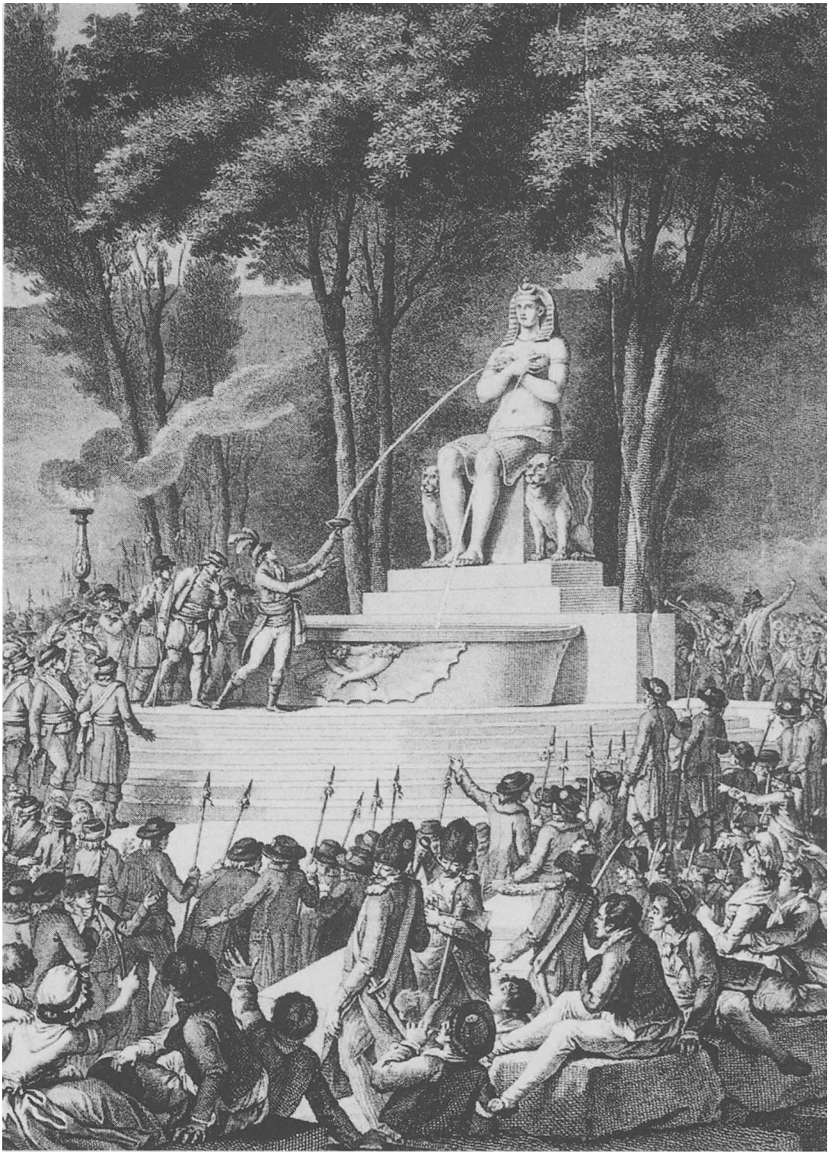


Figure 5 : La *Fontaine de la Régénération*, Paris, fête du 10 août 1793.

de la Nature, d'un côté mère et nourrice de tout ce qui existe, de l'autre impénétrable à l'homme »[50].

C'est ce thème que l'on retrouve un siècle plus tard dans *Isis*, sculpture sur bois de Georges Lacombe qui, en la représentant au milieu de fleurs et d'arbres, lui fait retrouver son caractère primitif d'incarnation de la nature en même temps que celle de source génératrice de toute vie[51].

3. *Isis entre égyptologie et politique*

Après la campagne de Bonaparte en Égypte, les rapports entre Isis et ses admirateurs deviennent plus « égyptologiques ». La raison principale en est l'apport de l'ouvrage de Dominique-Vivant Denon, *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte, pendant les campagnes du Général Bonaparte*; publié en France en 1802, il connaît rapidement dans toute l'Europe un immense succès[52]. Une des planches, notamment, qui représente le temple de Denderah, est appelée à devenir une importante source d'inspiration[53]. L'une de ses interprétations en pendule[54] offre la particularité d'abriter une Isis, montrant ainsi la relation souvent étroite qui a pu exister à toutes les époques entre des créations égyptisantes et des originaux antiques (ou prétendus tels) : « Modèle en tôle peinte du portique qui précède le temple d'Hathor, à Denderah. [. . .] Sous son portique est placée une statuette antique en terre émaillée, représentant Isis allaitant Horus »[55]. Denon lui-même, lorsqu'il commande en 1803 à Jacob-Desmalter un lit en acajou à son usage personnel, le fait décorer, sur le côté gauche du dossier, d'une « figure d'Isis, agenouillée et vue de profil, placée au-dessus d'un hémicycle dentelé »[56].

---

[50] Jules Renouvier, *Histoire de l'Art pendant la Révolution* (Paris, 1863), p. 406.

[51] *Isis*, par G. Lacombe, 1895, cf. le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 342, pp. 502–503.

[52] Malgré la désapprobation papale (cf. Alphonse Maze-Sencier, *Les Fournisseurs de Napoléon Ier et des deux Impératrices* (Paris, 1893, p. 212). L'ouvrage de Denon connaît deux éditions à Londres en 1803, deux dans les pays germaniques et à Amsterdam en 1803, une à Florence en 1808, etc. (cf. Jean-Edouard Goby, « Les 40 éditions, traductions et adaptations du Voyage en Basse et Haute Égypte de Vivant Denon », *Cahiers d'histoire égyptienne*, vol. IV, fascicules 5–6, Héliopolis (décembre 1952), pp. 209–316).

[53] Cf. J.-M. Humbert, « La redécouverte de Dendera (*sic*) et son interprétation dans l'art du XIXe siècle », dans *Hommages à Jean Leclant*, 4, (Bibliothèque d'étude 106) (Le Caire, 1994), pp. 137–146.

[54] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 110, pp. 211–213 ; voir aussi notice 159 pp. 275–277.

[55] Cf. Jean-Joseph Dubois, *Description des Objets d'Art qui composent le Cabinet de Feu M. le Baron Denon* (Paris, 1826), n° 583, p. 115 (p. 72 dans la seconde édition).

Bientôt investi d'une véritable mainmise sur les arts, Denon contribue largement au développement de l'égyptomanie – en tant que souvenir de la Campagne d'Égypte – et Isis en tire profit... C'est ainsi qu'en 1806, lorsque Jean-Guillaume Moitte est chargé de décorer le premier avant-corps à droite du pavillon de l'Horloge, dans la cour Carrée du Louvre, sur le thème des grands « législateurs », il fait s'asseoir côte à côte Moïse, Numa, Manco Capac et Isis (fig. 6a–b); la déesse tient, de la main droite, un sistre décoré d'une tête de chat, et de la gauche une tige terminée par une fleur de lotus ; elle est coiffée d'une large perruque enveloppante cachant en partie un collier et surmontée d'une interprétation des cornes enserrant le disque solaire orné d'une fleur de lotus ; son costume est particulièrement curieux : elle porte une jupe plissée ajustée à la taille et resserrée aux chevilles et, par dessus, le pagne croisé des Égyptiens... A côté de son épaule gauche se tient un genre de faucon, un peu allongé en hauteur en raison du manque de place disponible ; le socle sur lequel elle est assise est couvert de pseudo-hiéroglyphes. Mais, en dehors de ces fantaisies dans la représentation de la déesse, plus curieuse encore est la signification que l'on donnait à l'époque à ces représentations d'Isis et de Manco Capac « législateurs » : « le sculpteur, en leur donnant des poses raides, carrées, et, pour ainsi dire, hiéroglyphiques, et en les chargeant des symboles de leur culte, n'a voulu qu'indiquer l'état à demi sauvage où se trouvaient ces peuples lorsqu'ils reçurent des lois »[57]. La lecture politique était d'autant plus évidente que le nom de Napoléon, gratté par la suite sous la Restauration, figurait au-dessus de l'ensemble.

Cinq ans plus tard, en 1811, Isis allait figurer – suprême consécration – dans les armoiries de la ville de Paris. Une commission, placée sous la direction de Louis Petit-Radel, reprend en effet les conclusions de Court de Gébelin et « prouve » officiellement l'origine isiaque de Paris ; la déesse égyptienne va ainsi occuper la place d'honneur sur les nouvelles armoiries de la ville ainsi décrites par lettres patentes en date du 29 janvier 1811 : « de gueules au vaisseau antique, la proue chargée d'une figure d'Isis, assise, d'argent,

---

[56] *Ibid.*, n° 832, pp. 189–190 (pp. 117–118 dans la seconde édition).

[57] Comte Frédéric de Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne* (Paris, 1841–1853), t. I, p. 444, ill. pll. 32 et 33.

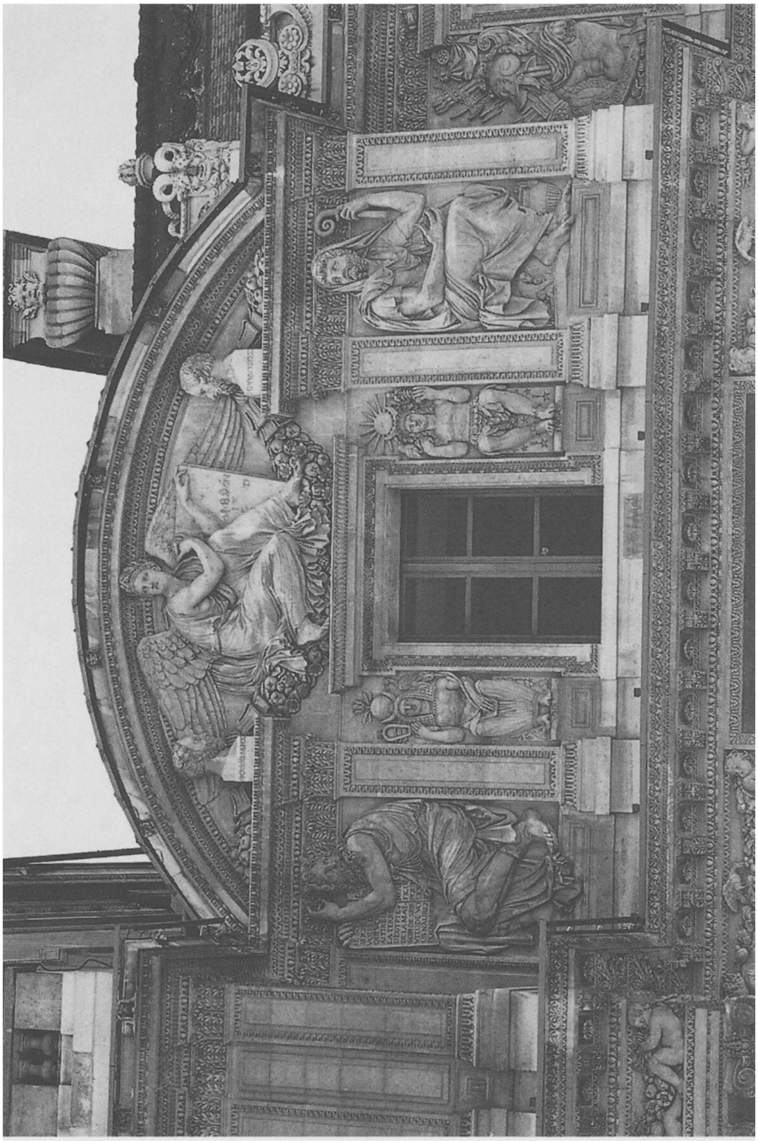


Figure 6a : L'Isis du Louvre.

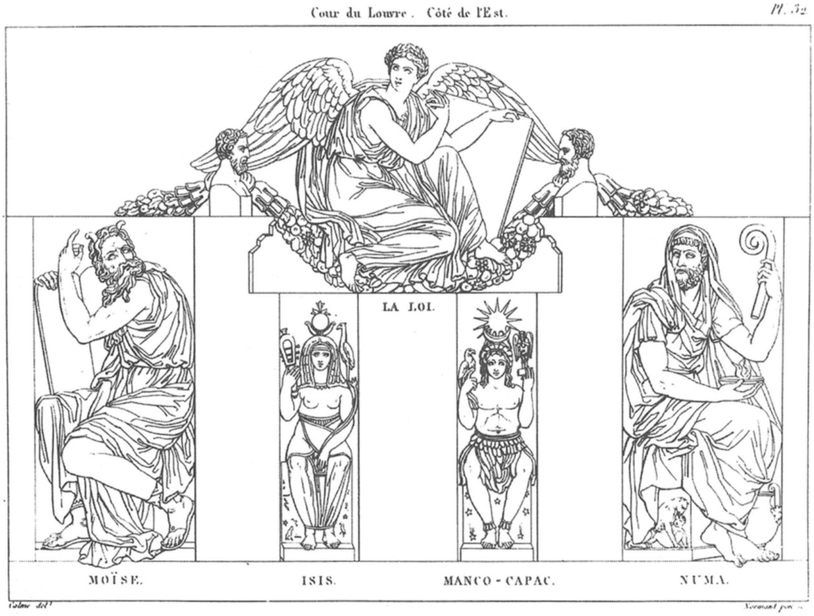


Figure 6b : Jean-Guillame Moitte, les grands « législateurs », Paris, cour Carreé du Louvre (1806).

soutenue d'une mer de même et adextrée d'une étoile d'argent, au chef cousu des bonnes villes de l'Empire » (fig. 7)[58]. Le dessin retenu s'inspirait visiblement de la *Table isiaque*, mise au jour à Rome en 1525, et souvent reproduite par la gravure[59] ; elle était devenue de plus en plus fréquemment à la fin du XVIIIe siècle une source d'inspiration : on retrouve ses dessins et ses personnages dans une paire de sphinx de la Malmaison[60], dans une cheminée de l'hôtel de Beauharnais[61], et dans l'essentiel de la production égyptisante de la manufacture de Wedgwood, jusqu'à aujourd'hui[62]. Les armoiries de Paris demeurèrent ainsi, jusqu'à l'ordonnance de Louis XVIII du 26 septembre 1814 qui décida le retour à celles d'avant 1789.

---

[58] Cf. L.-M. Tisserand, *Les Armoiries de la Ville de Paris* (Paris, 1874–1875), t. I, pp. 34–38, 149–152 et appendice XLVIII.

[59] Voir le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 13, pp. 64–66.

[60] *Ibid.*, n° 163, pp. 282–283.

[61] *Ibid.*, fig. 1, p. 282.

[62] *Ibid.*, nos 95 et 96, pp. 183–184, n° 228, pp. 368–369, et n° 315, p. 470.

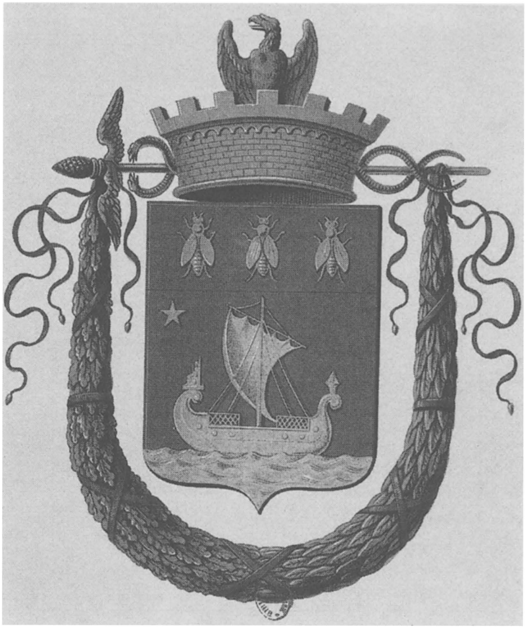


Figure 7 : Isis dans les armoiries de la ville de Paris (1811).

C'est donc une Isis essentiellement politique qui apparaît sous l'Empire aussi bien en France qu'en Angleterre : ses qualités nombreuses, adaptées à de multiples situations, sont récupérées par Denon dans le sens de la glorification de l'Empereur[63] ; elle aussi contribue ainsi, bien malgré elle, à la mise en place du mythe de Napoléon.

Puis, de plus en plus, l'image d'Isis se multiplie. Elle est plus souvent présente, d'une manière plus anodine, dans nombre d'objets et de décors. Ainsi constitue-t-elle la partie centrale d'une pendule dessinée par Thomas Hope qui la décrit en précisant que le cadran était « porté par la figure d'Isis, ou la lune, ornée de son croissant »[64]. Elle est également présente sur un des plafonds du musée Charles X du Louvre en 1827 : une des corniches de l'ancienne salle de l'époque ramesside la représente en grisaille en trompe l'œil, en train d'être copiée par un sculpteur grec[65] : elle n'est là que pour rappeler la longue querelle qui se développa à la fin du XVIII^e^ siècle à ce sujet.

---

[63] Cf. Jean-Marcel Humbert, « Denon et la découverte de l'Égypte », dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, pp. 202–205, et en particulier pp. 204–205.

[64] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 102, pp. 192–193.

Sa présence peut être plus discrète encore, simplement suggérée par le sistre ; quand celui-ci apparaît, il rappelle aux seuls initiés l'importance de l'instrument dans les cultes isiaques[66] ; pour les autres, il n'est plus qu'un motif décoratif parmi tant d'autres : on le rencontre à des époques variées par exemple au buffet de l'orgue de Martigues[67], sur le dossier d'une chaise[68], sur les boiseries d'un l'hôtel habité par Bonaparte et Joséphine[69], dans le médaillon d'un vestibule du Louvre[70], sur les boiseries du grand salon de l'hôtel Bony-Uribarren[71], ainsi que sur des projets de cheminées[72] . . .

Mais, en même temps qu'elle se multiplie, Isis voit son rôle, ou plutôt ses nouveaux rôles s'affirmer.

4. *Isis, symbole de l'Égypte, de la Science et de l'Antiquité*

Isis continue d'être présente dans des objets aussi variés qu'un bronze de Barbedienne[73], un vase de Baccarat[74] ou une garniture de cheminée[75]. C'est ainsi que, petit à petit, son image commence à se diversifier.

---

[65] Par Auguste-Jean-Baptiste Vinchon et Nicolas-Louis-François Gosse. Cf. Comte Frédéric de Clarac, *o. c.* n. 57, t. I, p. 574, et Chr. Aulanier, *Le Musée Charles X et le département des antiquités égyptiennes (Histoire du Palais et du Musée du Louvre)* (Paris, 1961), pl. 21.

[66] Cf. Chr. Ziegler, notice n° 10 du catalogue de l'exposition *Égyptomania*, pp. 60–61.

[67] Vers 1680, église Sainte-Madeleine-de-l'Ile, cf. Humbert, *o. c.* n. 24, volume I, n° 28 pp. 49–50.

[68] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 41, pp. 103–104, dont la notice donne d'autres exemples d'utilisations de sistres.

[69] Vers 1797, rue Chantereine, cf. E. Bourgeois, *Le Style Empire* (Paris, 1930), p. 88 et pl. XVII.

[70] Rotonde d'Anne d'Autriche : « L'Égypte montrant le Colosse de Memnon », par Bernard Lange, 1801–1803, cf. le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 152, fig. 1, p. 266.

[71] Vers 1826, cf. Paul Jarry, *Les Vieux hôtels de Paris*, vol. 18, *Les Porcherons ou le Faubourg Montmartre*, pl. 23.

[72] Cf. Pierre-Antoine Ledoux de La Mésangère, *Collection de meubles et objets de goût* (Paris, 1807–1831), t. I, pl. 121.

[73] Vers 1865, cf. Humbert, *o. c.* n. 24, volume II, n° 619, pp. 493–494.

[74] Daté de 1867, il comporte une scène d'offrandes à Isis, cf. le catalogue de l'exposition *L'Art en France sous le Second Empire* (Paris, 1979), n° 130, pp. 240–241.

[75] Vers 1879, cf. le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n° 309, pp. 463–464.

Ainsi, lorsque Auguste Bartholdi commence à travailler à son projet de phare monumental pour l'entrée du canal de Suez, *L'Égypte éclairant l'Orient*, et plus encore lorsque ce projet devient celui de la statue de *La Liberté éclairant le monde* face à New York, on ne peut s'empêcher de se remémorer Lucius racontant son initiation dans le temple d'Isis, dans Apulée, *Métamorphoses*, XI, 24 : « Dans la main droite, je portais une torche allumée. Sa tête était décorée d'une couronne de palmes brillante dont les feuilles se dressaient comme des rayons de lumière . . . »[76].

Le nom d'Isis est par ailleurs donné en 1875 par Christopher Dresser à des frises utilisées tant à la manufacture de Minton qu'à celle, concurrente, de Wedgwood : fleurs et boutons de lotus y alternent en une savante harmonie[77].

Enfin, l'épée d'honneur offerte au Commandant Marchand après Fachoda, dessinée par Anatole Marquet de Vasselot, et dont l'exemplaire est passé en vente publique en 1988, offre la place centrale de la garde à Isis, entourée de papyrus, de crocodiles et des autres animaux habituels de la grammaire stylistique égyptisante[78].

5. *Isis, symbole de beauté et support publicitaire*

La statue d'Isis par Joseph Allar[79], de même que la statuette créée dans les années 1920 par Collinet, dévoilent une femme attirante – et même une vamp – plus qu'une déesse. Visiblement, Isis aspire à un statut de vedette qu'elle n'atteindra que difficilement. C'est qu'elle a pour concurrente dans le domaine égyptisant la grande Cléopâtre, et la lutte est inégale ; car si elles jouent toutes deux avec les armes les plus féminines qui soient – beauté et séduction –, à ce jeu dangereux Cléopâtre gagne d'un nez.

Mais Isis a quand même quelques autres atouts dont elle va jouer pour asseoir elle aussi une image de grande beauté, et s'en servir, le cas échéant, à des fins publicitaires.

---

[76] Cité par M. Dewachter, catalogue de l'exposition *Pour les yeux d'Isis*, p. 100. Voir aussi le catalogue de l'exposition *Bartholdi l'égyptien, impressions de voyage 1855–56 et 1869* (Le Caire et Paris 1991).

[77] Cf. catalogue de l'exposition *Égyptomania*, n^{os} 313 et 314, pp. 467–469.

[78] Cf. *Vert et Rouge* (Revue de la Légion étrangère), n° 18 (1948), p. 25 ; *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français*, année 1981 (Paris, 1983), p. 261 ; voir aussi le catalogue de l'exposition *Pour les yeux d'Isis*, ill. p. 101 et notice n° 155 p. 118.

[79] Cf. catalogue de l'exposition *Égypte, égyptologie, égyptomanie : un musée et ses collectionneurs* (Dieppe, 1999), n° 86, p. 67.

La main d'Isis est l'une de ses armes : ce curieux objet ergonomique en biscuit, adapté à la forme de la main, était destiné aux instituts de beauté où on l'utilisait pour gommer les impuretés de la peau. On lit sur l'un des côtés de l'instrument : « Propriété exclusive de l'institut de beauté 26, place Vendôme », et sur l'autre : « Main d'Isis, visage, pour la clarté, la finesse, le poli, la transparence de l'épiderme, active la circulation » (fig. 8).

La société Jeanne Gatineau, conquise par ses qualités esthétiques, fait appel à Isis pour une de ses campagnes publicitaires, où la déesse va vanter les mérites de cosmétiques qui se déclinent sous la marque « Look Isis » en quatre teintes nouvelles de maquillage : « Nil, Scarabée, Cornaline et Pharaon »[80].

Mais l'image d'Isis en tant que mère nourricière, toujours sous-jacente, a également tenté les publicitaires : c'est ainsi qu'apparaît une marque de farine, le *Racahout d'Isis lécithiné*. On peut lire, sur les emballages : « Aliment concentré à base de phosphates naturels, de jaunes d'œufs pour les enfants de tous âges, nourrices, convalescents et tous les estomacs délicats » ; « Isis, déesse de l'agriculture, apprit aux Égyptiens à moudre les grains et à en préparer la farine » ; « Produit de la Compagnie française de farines de suralimentation, les farines qui entrent dans sa composition sont faites de grain provenant de la haute Égypte . . . C'est à la grande consommation de ces farines que les enfants égyptiens doivent cette constitution robuste, cette santé florissante et cette beauté qu'admirent tous ceux qui visitent la Vallée du Nil »[81].

6. *Isis simple vedette ou superstar ?*

La carrière théâtrale d'Isis, assez féconde, est de plus liée à des œuvres de prime importance. Certes, l'*Isis* de Lully a peu à voir avec l'Isis de *La Flûte enchantée* de Mozart, ou avec celle de *l'Aïda* de Verdi. Mais, dans tous les cas, les opéras où elle paraît, bien que construits sur des musiques fort peu antiquisantes, adaptent la philosophie née du mythe isiaque.

Chez Mozart, ce lien est sous-jacent au cérémonial maçonnique : au début du second acte, lorsque Sarastro s'adresse aux prêtres (« Ihr, im dem Weisheits-tempel eingeweihten Diener der grossen

---

[80] Printemps 1986 ; cf. Humbert, *o. c.* n. 24, n° 1353, p. 984.

[81] Cf. catalogue de l'exposition *La publicité à l'égyptienne* (Angoulême, 1998), p. 22.

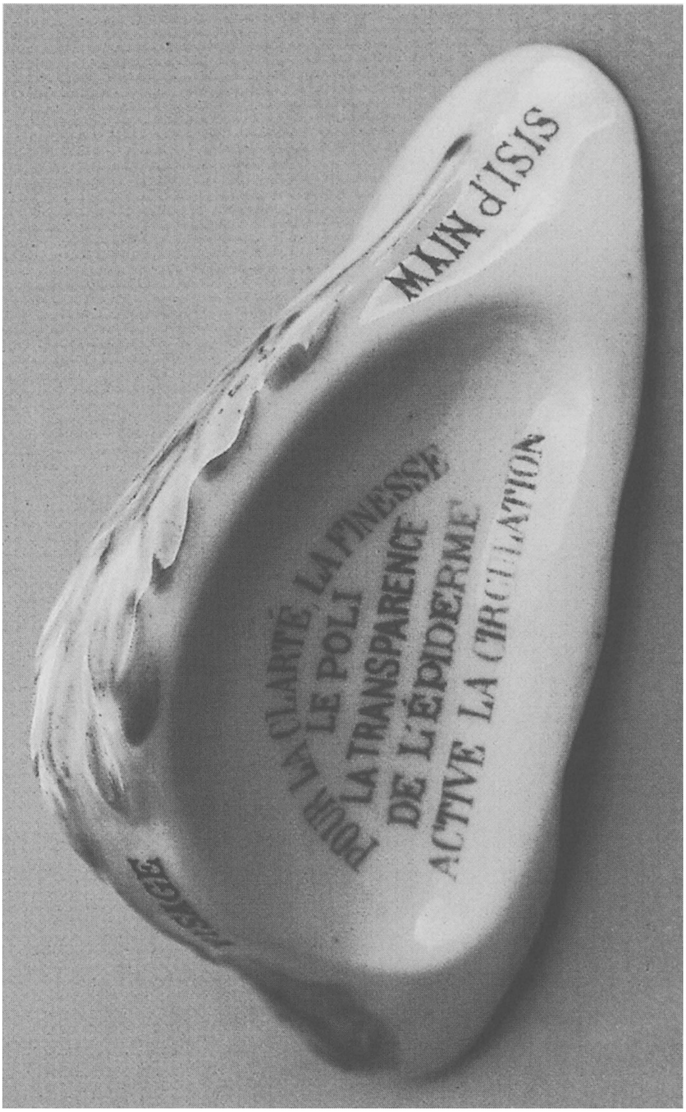

MAIN d'ISIS
POUR LA CLARTÉ, LA FINESSE
LE POLI
LA TRANSPARENCE
DE L'ÉPIDERME
ACTIVE LA CIRCULATION

Figure 8 : *La main d'Isis* de l'Institut de beauté du 26, place Vendôme, Paris.

Götter Osiris und Isis ! ») avant d'entonner l'air fameux « Oh Isis und Osiris, schenket Der Weisheit Geist dem neuen Paar ! . . . », il exprime d'une autre manière le même idéal de sagesse lié à la noblesse du mythe isiaque.

Chez Verdi, Isis préside à toute l'action : dès la première scène, c'est elle qui désigne celui qui sera le chef de l'armée ; au troisième acte, prêtres et prêtresses entonnent « O tu que sei d'Osiride Madre immortale e sposa . . . » ; et Ramfis invite Amnéris à se recueillir : « Vieni d'Iside al tempio . . . Iside legge De' mortali nel core ; ogni mistero Degli umani a lei è noto » ; et c'est encore Isis qu'Amnéris implore à la fin de l'opéra : « Isi placata ti schiuda il ciel ! »

Dans les années 1890–1900, Saint-Saëns travailla à un opéra qui devait s'appeler « Isis » ; c'est à l'initiative de l'égyptologue Amélineau, qui avait noté des chants à Abydos pour célébrer sa « récente découverte du tombeau d'Osiris » que le compositeur commença cette « tragédie » ; Achille Lemoine, également très intéressé au projet, alla de son côté en Égypte réaliser des enregistrements. L'œuvre ne vit pas le jour, du fait semble-t-il d'une mésentente à propos du librettiste[82].

Le ballet utilisa lui aussi, mais à un degré plus esthétique que philosophique, le thème isiaque : Ruth Saint-Denis triomphait dans *The Veil of Isis*, tandis que Pierre Carolus-Durand composait *La Fille d'Isis*, ballet égyptien avec choeur en deux actes[83].

Les variétés elles-mêmes se l'approprient, et Isis sert de titre, en 1893, à un spectacle de magie du théâtre Robert Houdin : *Isis, New Égyptian Mystery*[84].

Le succès populaire d'Isis, déjà très sensible lorsque son nom avait été donné à un lieu de rencontre appelé le *Bal d'Isis*, ouvert entre 1824 et 1836 non loin de l'Allée des Veuves à Paris[85], s'est donc affirmé tout au long du XIXe siècle. De fait, Isis a cessé petit à petit d'avoir tout rapport avec les cultes isiaques, bien oubliés aujourd'hui en dehors des multiples versions du film *Les Derniers jours de Pompéi.*

---

[82] Cf. catalogue de l'exposition *Égypte, égyptologie, égyptomanie*, n° 85, p. 67 et pp. 72–86. Voir aussi, dans le même catalogue, J.-M. Humbert, « Camille Saint-Saëns et l'Égypte », pp. 61–63, et pour le voyage de Saint-Saëns en Égypte, les pp. 64–66.

[83] Cf. M. Pantazzi, « Les années Toutankhamon », dans le catalogue de l'exposition *Égyptomania*, p. 508.

[84] Cf. Humbert, *o. c.* n. 1, ill. p. 303.

[85] Emplacement de l'actuel n° 1 de l'avenue Franklin D.-Roosevelt (cité par M. Dewachter, catalogue de l'exposition *Pour les yeux d'Isis*, p. 95).

En effet, que représente encore Isis aujourd'hui ? On peut se le demander, lorsqu'on la voit, à l'instar de Néfertiti et de Cléopâtre, lutter contre le chômage en s'occupant de personnel temporaire[86], devenir en Amérique une vedette de bande dessinée et de télévision volant au secours des faibles et des opprimés sous les traits d'une nouvelle « superwoman », affublée d'une jupette blanche et du titre « The Mighty Isis », ou illustrer avec son rejeton Horus une amusante couverture du magazine français *Fluide glacial*[87].

En guise de conclusion : Cyber Isis

Grâce à l'Internet, on assiste à une mondialisation des mythes isiaques contemporains. Il s'agit là d'un sujet qui n'est pas moins étonnant, dont j'ai commencé l'étude. Sectes, magie, bimbeloterie, clubs féminins, maisons de retraite, sandales antiques, produits de beauté, produits pharmaceutiques et même une porno star – Isis Nile – : bref, il semblerait qu'Isis, plus dévoilée que jamais, ait décidé de ne plus se contenter de survivre difficilement et artificiellement par l'archéologie et les études scientifiques : Cyber Isis admet, même si c'est un peu à son corps défendant, la multiplication de mythes très divers qui lui sont associés aujourd'hui et qui, en la rendant plus vivante que jamais, sont les meilleurs gages de sa survie éternelle.

On assiste ainsi à l'aboutissement des multiples métamorphoses qu'on lui a fait subir depuis des siècles, où son nom a recouvert des réalités de plus en plus différentes : épouse fidèle, mère et déesse nourricière, elle a longtemps constitué un lien permanent avec les sources les plus lointaines de l'humanité et ses croyances primordiales ; mais de plus, en conservant de par les siècles une aura de magie, elle a ainsi acquis la force d'un mythe éternel. Récupérée par des cultes variés, attestée dans les pays les plus divers, adaptée dans son apparence, elle a souvent perdu toute relation avec l'Égypte ancienne. Mais la puissance de son nom est demeurée, et le mystère qui en sourd ne fait qu'ajouter à la vitalité et à la permanence de son omniprésence.

---

[86] En 1974, cf. Humbert, *o. c.* n. 24, n° 1159, p. 855.

[87] *Fluide glacial, Umour et Bandessinées, (sic)* n° 231 (septembre 1995).

ÉTUDES ISIAQUES : PERSPECTIVES

par

Laurent Bricault

Poitiers

Jean Leclant le rappelait non sans émotion en ouverture de ce colloque : en quarante ans, notre connaissance de l'histoire et de la diffusion des cultes isiaques a progressé de manière spectaculaire. Cependant, nous devons être lucides : si beaucoup a déjà été fait, beaucoup reste à faire.

Les enquêtes réalisées au fil des ans ont pu prendre des formes diverses : corpus disciplinaires, enquêtes thématiques, inventaires chronologiques ou géographiques. Prenons ce dernier exemple. Selon le découpage retenu par les concepteurs et les auteurs des *EPRO*, les divisions géographiques dévolues aux inventaires préliminaires étaient celles des états modernes dans leurs frontières contemporaines. Plusieurs volumes ont paru, dont quelques-uns sont, peu ou prou, toujours d'actualité, tant par leur valeur intrinsèque que par le petit nombre de trouvailles nouvelles propices à bouleverser leur ordonnancement ou leurs conclusions. Sans doute un petit livret, un article suffiraient-ils pour actualiser les volumes de Vilmos Wessetzky sur la Hongrie[1], d'Eve et J. R. Harris sur l'Angleterre[2], de Günther Grimm sur l'Allemagne[3], de Giulia Sfameni Gasparro sur la Sicile[4], considérée comme une entité à part entière, de Petar Selem sur la partie septentrionale de la Yougoslavie d'avant 1991[5], ou l'enquête de Michel Malaise sur la Belgique[6].

---

[1] V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (*EPRO* 1) (Leyde, 1961).

[2] E. et J. R. Harris, *The Oriental cults in Roman Britain* (*EPRO* 6) (Leyde, 1965), pp. 74–95.

[3] G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (*EPRO* 12) (Leyde, 1969).

[4] G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia* (*EPRO* 31) (Leyde, 1973), pp. 1–263.

[5] P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie Romaine. Partie en Yougoslavie* (*EPRO* 85) (Leyde, 1980), pp. 1–75 et addenda p. 275.

[6] M. Malaise, « Nos ancêtres face aux dieux orientaux », *Art & Fact* 3 (1984), pp. 38–40.

S'agissant des péninsules ibérique et italienne, nous disposons des travaux d'Antonio Garcia y Bellido[7] et de Michel Malaise[8]. Le volume aujourd'hui trentenaire consacré à l'Espagne et au Portugal mériterait d'être repris, tant la documentation s'est étoffée, précisée et affinée depuis sa publication[9]. Pour ce qui est de l'Italie, où les trouvailles archéologiques et les redécouvertes muséographiques se sont multipliées depuis le début des années 70[10], notre collègue Michel Malaise envisage de reprendre ses deux beaux volumes de 1972, sous une forme encore non définie.

Pour d'autres pays, des enquêtes existent, comme celle de Dorit Schoen sur l'Autriche[11], mais la quasi absence d'*aegyptiaca* et même d'*isiaca* dans cet ouvrage ne paraît pas satisfaisante, ou celles de Ion

---

[7] A. Garcia y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine* (*EPRO* 5) (Leyde, 1967), pp. 106–139.

[8] M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (*EPRO* 21) et *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (*EPRO* 22) (Leyde, 1972).

[9] Dresser la liste de toutes les publications relatives à la diffusion des cultes isiaques dans la péninsule ibérique parues depuis le milieu des années 1960 est une gageure. On trouvera toutefois ces études recensées et présentées dans les différents volumes de l'*IBIS* qui paraîtront dans un proche avenir (cf. *infra* p. 209).

[10] Les études locales, sinon régionales, se sont multipliées depuis trente ans ; voir par exemple les enquêtes de V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (*EPRO* 17) (Leyde, 1971) et *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum* (*EPRO* 27) (Leyde, 1972), de M.-Chr. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments* (*EPRO* 61) (Leyde, 1977) – le second volume n'a jamais paru-, de G.-C. Susini, « I culti orientali nella Cispadana », dans *Hommages à M. J. Vermaseren*, III (*EPRO* 68) (Leyde, 1978), pp. 1199–1216, ou de L. D'Ambrosio, « Epigrafia romana in Alto Adige. Religione e confini », dans *Die Grenzen der Provinz/I limiti della provincia* 1 (1992), pp. 31–65. La question des cultes isiaques à Ostie, mais aussi dans la zone du Portus Ostiae, brièvement discutée par M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia* (*EPRO* 3) (Leyde, 1962), pp. 19–36, doit être entièrement revue, tant la documentation s'est accrue durant les dernières décennies ; on pourra consulter déjà l'*Inventaire* de Malaise (1972), pp. 66–94 et la synthèse de R. Chevallier, *Ostie antique. Ville et port*, (Paris, 1986), avec le complément du même auteur, « Dix années de travaux récents sur Ostie antique », *Latomus* 53, 3 (1994), pp. 543–563 ; la publication annoncée des inscriptions latines d'Ostie et du Portus par A. Marinucci, venant après celle des inscriptions grecques de Porto par G. Sacco en 1984, devrait faciliter grandement cette entreprise.

[11] D. Schoen, *Die orientalischen Kulte im römischen Österreich* (Cologne, 1988) ; pour les bronzes isiaques ou égyptisants retrouvés sur le sol autrichien, on pourra toutefois se reporter à R. Fleischer, *Die römischen Bronzen aus Österreich* (Mainz, 1967), ainsi qu'à la notice détaillée regroupant tous ces documents donnée dans *IBIS* I,2 (1974) n° 399.

Berciu et Constantin C. Petolescu sur la Roumanie méridionale[12], de M. M. Kobylina sur le littoral septentrional de la Mer Noire (partie en Roumanie, partie en Ukraine)[13] et de Margherita Tacheva-Hitova sur la Mésie Inférieure et la Thrace (soit la Bulgarie et une partie de la Roumanie, de la Grèce et de la Turquie)[14], trois recherches qu'il serait nécessaire aujourd'hui de développer et d'approfondir.

Concernant le territoire de la Yougoslavie d'avant 1991, outre l'étude de P. Selem déjà citée et une autre du même auteur sur l'Illyrie[15], on peut faire usage des travaux de L. Zotović sur la Mésie Supérieure[16] et de Siegrid Düll sur la Macédoine non grecque[17].

Pour la France enfin, Gisèle Clerc et Jean Leclant ont achevé leur minutieux recensement ; leur volume devrait paraître prochainement.

Mais il existe bien des régions concernées par les cultes isiaques, et non des moindres[18], pour lesquelles on ne dispose d'aucune enquête de ce type[19] : *quid* de la Grèce continentale et insulaire (hormis Délos[20] et Érétrie[21], voire Athènes[22], Corinthe[23] ou la Grèce occidentale[24]), *quid* de l'immense Turquie (hormis Ephèse[25]), *quid* du Proche-Orient ou de l'Afrique (à la notable exception de Cyrène[26]) ? Tant que nous ne disposerons pas d'inventaires détaillés concernant cette partie du bassin méditerranéen, au sens large du terme, il nous sera bien difficile d'envisager de rigoureuses synthèses. Pour une belle monographie comme celle de Philippe Bruneau sur Érétrie, nous ne savons toujours rien ou presque sur Dion, sur Thessalonique, et a fortiori sur la Macédoine, pourtant si riche en *isiaca* ; pour une étude exemplaire comme celle de Serena Ensoli sur Cyrène, nous ignorons toujours le contenu de la trentaine d'inscriptions isiaques issues des fouilles italiennes de Leptis Magna au début des années 1960. Ce sera l'une des priorités des années à venir si nous voulons que les études isiaques s'affermissent davantage encore : la poursuite des enquêtes régionales, le recensement des mémoires et des thèses qui, forcément, ont étés soutenus ici ou là et qui nous auront échappés, leur diffusion, facilitée par les moyens modernes de la communication. Notre maillage du monde méditerranéen doit être le plus fin possible pour que nos études progressent sur un sol de plus en plus solide. Je prendrai un simple exemple parmi beaucoup d'autres. Il y a peu, une carte des sites isiaques du Péloponnèse n'aurait fait apparaître aucun nom entre Patras et Bouros, deux villes pour lesquelles Pausanias mentionne des sanctuaires de Sarapis ou d'Isis, qui ne sont d'ailleurs pas autrement connus[27]. En 1996 est publié un fragment de pied de vase inscrit avant cuisson, trouvé à Aigion, datant du III^{ème} ou du II^{ème} s. av. J.-C. et portant une dédicace à Isis[28] ; cette même année 1996, un article de John H. Kroll fait connaître l'existence de monnaies à type isiaque émises par cette même ville lors des règnes de Marc Aurèle, Septime Sévère et Caracalla[29]. Et Aigion de faire une entrée remarquée sinon remarquable dans la longue liste des sites isiaques de Grèce continentale. Nul doute qu'une enquête serrée dans les dépôts de fouilles et les réserves des musées grecs ferait singulièrement progresser notre connaissance, bien médiocre il faut l'avouer, de la diffusion des cultes isiaques en Grèce. Il en irait de même pour la Turquie, le Proche-Orient et l'ensemble de l'Afrique du Nord, de Siwah à l'Atlantique[30].

---

[12] I. Berciu et C. C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale* (*EPRO* 54) (Leyde, 1976), pp. 5–7 et 30–34.

[13] M. M. Kobylina, *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire.* Avec un appendice de O. J. Névérov (*EPRO* 52) (Leyde, 1976), pp. 34–52 et 53–65.

[14] M. Tacheva-Hitova, *Eastern cults in Moesia inferior and Thracia (5th cent. BC–4th cent. AD)* (*EPRO* 95) (Leyde, 1983), pp. 3–67.

[15] P. Selem, « Divinités égyptiennes dans l'Illyricum romain », *Godisnjak* IX (Sarajevo, 1972), pp. 5–104, en serbo-croate, avec un résumé en fraçais pp. 95–104.

[16] L. Zotović, *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure* (*EPRO* 7) (Leyde, 1966), pp. 54–55 et 103–104.

[17] S. Düll, *Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit*, (Münchener Archäologische Studien, 7) (Munich, 1977), pp. 148–152, 220–222, 266–267 et 409–415. Citons encore la dissertation de B. Perc, *Beiträge zur Verbreitung ägyptischer Kulte auf dem Balkan und in den Donauländern zur Römerzeit* (Munich, 1968), dont la diffusion est hélas restée trop confidentielle.

[18] Les rares informations sur la présence des cultes isiaques aux Pays-Bas ou en Suisse sont éparses, et mériteraient de faire l'objet d'une petite publication incluant celles concernant les autres cultes gréco-orientaux.

[19] Rappelons ici pour mémoire que le propos initial des *EPRO*, selon le vœu formulé par leur créateur M. J. Vermaseren, était de couvrir l'ensemble du monde méditerranéen.

[20] Après l'ouvrage fondamental de P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^ème^ au I^er^ s. av. J.-C.* (Nancy, 1916), sont venues les études de Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque romaine*, (BEFAR 217) (Paris, 1970), pp. 457–466, et de M.-Fr. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos* (Paris, 1977), pp. 35–65 en attendant le travail d'H. Siard sur les Sarapieia déliens.

---

[21] Ph. Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie* (*EPRO* 45) (Leyde, 1975).

[22] Cf. S. Dow, « The egyptian cults in Athens », *HThR* 30 (1937), pp. 183–232, S. Walker, « A sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian Acropolis », *ABSA* 74 (1979), pp. 243–257 et pll. 30–32 et E. J. Walters, *Attic grave reliefs that represent women in the dress of Isis,* (Hesperia Suppl. XXII) (Princeton, 1988). Une étude de synthèse, regroupant tout le matériel, y compris numismatique, sur les cultes isiaques en Attique reste à faire.

[23] Cf. en dernier lieu, D. E. Smith, « The egyptian cults at Corinth », *HThR* 70 (1977), pp. 201–231.

[24] Cf. L. Bricault, « Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentale », *ZPE* 119 (1997), pp. 117–122, qui ne prétend pas à l'exhaustivité de l'heuristique, en l'absence d'une enquête sur place, musée après musée, qui eût probablement apporté sa moisson de documents inédits.

[25] Cf. G. Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus* (*EPRO* 73) (Leyde, 1978). Pour la Grèce comme pour l'Asie Mineure, on ne peut plus se satisfaire des deux monuments, remarquables à bien des égards, que sont « Der Isis-und Sarapis-Cultus in Kleinasien », *NZ* 21 (1889), pp. 1–234 de W. Drexler, et *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* II–III (*EPRO* 26) (Leyde, 1973), de Fr. Dunand. Très souvent cités, et pour cause, ils sont aujourd'hui un peu l'arbre qui cache la forêt. La nécessité d'inventaires systématiques pour cet immense territoire qui va de l'Adriatique à la Caspienne s'impose chaque année davantage.

[26] S. Ensoli Vittozzi, « Indagini sul culto di Iside a Cirene », *L'Africa romana* IX (1992), pp. 167–250.

Sans doute ne serait-il pas non plus inutile, même s'il n'est pas question ici des cultes isiaques *stricto sensu*, d'étudier la place du culte de Sarapis – celle d'Isis ou d'Anubis est plus complexe à envisager, puisqu'elle doit prendre nécessairement en compte leur déjà longue histoire dans la vallée du Nil – en Égypte et à Alexandrie à l'époque gréco-romaine. En 1960, Peter Marshall Fraser, dans une enquête demeurée fameuse[31], dénombrait environ 200 dédicaces privées d'époque ptolémaïque, en grec, mentionnant le nom de Sarapis, retrouvées sur le sol égyptien et à Alexandrie. Non seulement ce chiffre a augmenté depuis, mais on devra prendre en compte la documentation papyrologique, qu'elle soit en langue grecque ou égyptienne. De même pour les inscriptions démotiques. Un travail sur les bilingues permettrait d'ailleurs de confronter la nature exacte et le rôle précis de Sarapis et d'Osiris, voire d'Osiris-Apis, dans l'Égypte lagide et impériale[32]. L'examen des noms théophores construits sur le nom de Sarapis pourrait également être éclairant.

---

[27] Pausanias VII, 21, 6 (Patras) et VII, 25, 9 (Bouros).

[28] N. Petritaki, *AD* 46 (1991), Chron. [1996], p. 149 et pl. 72a = L. Bricault, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques* (cité ensuite *RICIS*), n° 102/1301 (à paraître).

[29] J. H. Kroll, « Hemiobols to Assaria : the Bronze Coinage of Roman Aigion », *Numismatic Chronicle* (1996), n° 23 p. 69, n° 43 p. 73 et n° 63, p. 76.

[30] Parallèlement au recensement des monnaies à type isiaque de Myndos, en Carie, pour la *SNRIS* (cf. *infra*), je regroupe actuellement la documentation concernant la pénétration et la diffusion des cultes isiaques dans cette partie de la Turquie.

[31] P. M. Fraser, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the hellenistic World », *OpAth* III (Lund, 1960), pp. 1–54.

Il est un autre domaine dans lequel l'activité de la branche québécoise de la famille isiaque s'est brillamment manifestée, celui des études iconographiques. Les travaux de Vincent Tran tam Tinh[33], de Marie-Odile Jentel[34] et de quelques-uns de leurs disciples nous ont permis de mieux cerner les modes de représentation des divinités du cercle isiaque. Le travail accompli depuis trente ans est considérable. Il reste à le mener à terme par la conception et la diffusion de *corpora* sur certains aspects figurés de Sarapis et d'Isis (Sarapis trônant, Isis debout, tenant sistre et situle, Isis-Fortuna, Isis à la voile, pour ne citer que quelques types), sur Anubis, Harpocrate et Osiris, enfin sur les autres divinités du cercle, à savoir, Bubastis, Hermanubis, Horus, Hydreios, et Nephthys. Il faut ici saluer la réussite exemplaire du *LIMC* qui nous a procuré, en un temps très court, de remarquables notices sur ces sujets, sans pour autant négliger celles, toutefois moins denses, du *Lexikon der Ägyptologie.* Certaines études, partielles, existent déjà, parfois depuis longtemps ; d'autres sont en cours, sur Harpocrate par exemple, à Québec ou à Rennes, ou sur Isis marine à Paris[35]. Il faut absolument poursuivre les recherches dans cette voie si riche d'informations et d'enseignements, et saluer les nombreuses et récentes publications de qualité centrées sur les terres cuites, qui ne sont pas nécessairement isiaques, mais sont si précieuses pour notre compréhension de la « religion populaire ». Georges Nachtergael s'en est fait régulièrement l'écho au travers de recensions fondamentales publiées dans la *Chronique d'Égypte*[36]. On verra également à ce sujet le texte de l'intervention de Pascale Ballet et la riche bibliographie fournie[37].

---

[32] E.g., un bilingue de Philae, présenté par E. Winter au cours de sa communication, mentionne Sarapis dans le texte grec, et Osiris dans le texte démotique.

[33] Ils sont trop nombreux pour être ici mentionnés. Outre ses gros ouvrages sur *Isis lactans* (*EPRO* 37) (Leyde, 1973) (avec Y. Labrecque) et *Sarapis debout* (*EPRO* 94) (Leyde, 1983), mentionnons quelques études plus ponctuelles : « Isis et Sérapis se regardant », *RA* 1970, I, pp. 55–80, « Le baiser d'Hélios », dans *Studi in onore di A. Adriani,* II (1984), pp. 318–328 et pl. LVII, ou encore plusieurs notices du *LIMC.*

[34] Par exemple « Isis ou la Tychè d'Alexandrie ? », dans *Hommages à M. J. Vermaseren,* II (*EPRO* 68) (Leyde, 1978), pp. 539–560 et pll. 116–127, *Euthénia* (Québec, 1993), et de nombreuses notices du *LIMC.*

[35] Des sujets de doctorat, surtout, dirigés en France notamment par P. Ballet et A. Laronde. Nous manquons encore de données pour les recherches qui se poursuivent dans d'autres pays. Une lacune que l'institutionnalisation de ces rencontres isiaques pourrait permettre de pallier à l'avenir.

Pour ne pas quitter le monde des représentations figurées, force est de constater qu'un recueil des lampes à thème isiaque fait toujours défaut, même si la publication récente de la collection du Musée d'Alexandrie par Tran tam Tinh et M.-O. Jentel permet d'espérer d'autres enquêtes de ce type[38]. Sans doute ne serait-il pas inutile de constituer également un répertoire des sceaux, camées et intailles à type isiaque[39].

Enfin, sans doute n'avons-nous pas tiré tout le parti d'études approfondies déjà existantes sur la décoration, intérieure et extérieure, des sanctuaires isiaques, comme celles de K. Parlasca[40], H. W. Müller[41] et K. Lembke[42], qu'il faudrait multiplier pour obtenir une vision d'ensemble plus précise des caractéristiques et du rôle de la décoration de ces temples.

Ces deux heuristiques, enquête géographique et enquête iconographique, ne peuvent probablement, sauf cas extrême, se concevoir qu'indépendamment l'une de l'autre. Il apparaît en effet à l'expérience que l'étude dans un cadre géographique donné du culte de l'une des divinités du cercle isiaque, a fortiori de l'une de ses formes iconographiques, à l'exclusion des autres dieux, n'a guère de sens tant chaque membre de ce cercle est précisément lié aux autres.

---

[36] Voir par exemple G. Nachtergael, « Chronique. Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine. A propos de quatre Catalogues récents », *CdE* LXX, 139–140 (1995), pp. 254–294.

[37] Cf. *supra* pp. 91–110.

[38] Tran tam Tinh, M.-O. Jentel, *Catalogue des lampes isiaques du Musée d'Alexandrie* (Québec, 1993) ; on verra aussi les différentes enquêtes de J.-L. Podvin, citées dans sa dernière publication en date, « Nouvelles lampes égyptisantes de la vallée du Rhône », *RA* 1999, I, pp. 79–88.

[39] On pourra se reporter, pour une approche récente de ce matériel et la richesse informative que l'on peut en attendre, au volume *Archives et sceaux du monde hellénistique, Torino, Villa Gualino 13–16 gennaio 1993*, éds. M.-F. Boussac et A. Invernizzi, (*BCH Suppl.* 29) (Paris, 1996), et notamment à la contribution de D. Plantzos, « Female Portrait Types from the Edfu Hoard of Clay Seal Impressions », pp. 307–313 et pll. 48–53.

[40] Cf. par exemple son étude « Ägyptisierende Bauglieder und Reliefs aus Rom im Ägyptischen Museum », *Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen* 18 (Berlin 1977), pp. 59–65, 2 figg., pll. 10–14.

[41] H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, (Münchner Ägyptologische Studien, 16) (Berlin, 1969).

[42] K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitien*, (Archäologie und Geschichte, 3), Heidelberg 1994, et le review-article de M.-J. Versluys, « The Sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome », *BABesch* 72 (1997), pp. 159–169.

Parallèlement à ces études préliminaires, il faudrait orienter certaines recherches sur des sujets pour lesquels on ne dispose guère encore d'ouvrages de référence et qui formeraient autant de points d'ancrages solides pour une meilleure connaissance du monde isiaque : procéder à une étude approfondie du rôle de Memphis et de son clergé dans les premiers temps de l'aventure isiaque, et par la même distinguer enfin « cultes égyptiens », « cultes alexandrins » et « cultes isiaques »[43] ; analyser les natures et les fonctions d'Osiris et de Sarapis en étudiant les rapports qui les rapprochent et les distinguent[44] ; préciser le rôle des *pharaonica* dans le monde gréco-romain[45] ; identifier précisément la place d'Anubis ou d'Harpocrate dans le cercle isiaque ; envisager une enquête sur les noms théophores isiaques pour tenter de clarifier le débat toujours ouvert sur la caution religieuse que l'on peut – ou non – leur accorder ; procéder à un inventaire raisonné des objets cultuels isiaques ; étudier le rôle de divinités guérisseuses d'Isis et Sarapis[46] ; etc.

A côté de la documentation figurée, les textes nous renseignent eux aussi abondamment sur les cultes isiaques.

---

[43] Je livrerai ailleurs quelques éléments de réflexions sur ces distinctions (questions de chronologie, d'essence et de nature des divinités considérées – rapports entre Osiris et Sarapis par exemple-, de fonctionnalité, du rôle de Memphis dans la genèse de ces cultes qui évolueront rapidement en deux branches voisines, cultes alexandrins d'une part, cultes isiaques d'autres part, montrant bien que les cultes isiaques n'étaient en rien un simple avatar des cultes égypto-grecs d'Alexandrie). Voir à ce sujet la terminologie proposée dans L. Bricault, « Bilan et perspectives dans les études isiaques », dans *La Grande Dea tra passato e presente*, éds. E. Leospo et D. Taverna (Tropi isiaci 1), (Turin 2000), pp. 91–92.

[44] Une étude qui ne peut faire l'impasse sur la documentation égyptienne, qu'elle soit grecque, démotique ou hiéroglyphique.

[45] Voir déjà à ce sujet l'intervention de P. G. P. Meyboom et M. J. Versluys, *supra*, pp. 111–127. Ce dernier savant annonce d'ailleurs la parution prochaine d'un ouvrage sur le sens et le rôle des *aegyptiaca romana*.

[46] Cette lacune de notre documentation a déjà été signalée, entre autres par G. Clerc dans le compte rendu qu'elle a donné dans la *Revue Historique* 271 (1984) pp. 157–158, de l'étude de R. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis* (*EPRO* 87) (Leyde, 1981), s'agissant pourtant d'un domaine où l'eau joue un rôle important. Comme elle l'écrivait alors, il serait « sans doute fructueux d'examiner dans cette perspective les installations aquatiques des temples isiaques et d'établir des comparaisons avec les dispositifs des sanctuaires des divinités guérisseuses du pan-

Les textes littéraires ont été réunis entre 1922 et 1925 par Theodor Hopfner[47]. Peu diffusé et peu accessible[48], ce recueil n'a que rarement été utilisé comme il le devait. Jean-Claude Grenier l'a bien compris, qui a conçu un index analytique destiné à livrer les clés de cette somme au plus grand nombre. Sans doute, dans un deuxième temps, sera-t-il nécessaire de proposer un corpus littéraire accompagné d'une traduction dans une langue moderne, à une époque où les jeunes historiens ne manient pas toujours naturellement les langues anciennes.

En 1969 paraissait la *SIRIS* de Ladislav Vidman, recueil commode et rigoureux des textes épigraphiques afférents aux cultes isiaques. 851 inscriptions y étaient présentées. Depuis, de très nombreux textes ont été publiés ici et là ; certains, nous l'avons déjà dit, demeurent inédits ; d'autres encore n'avaient pas été retenus par le savant tchèque (inscriptions déliennes, actes d'affranchissement de Grèce centrale). Le *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques* (le *RICIS*), dont la rédaction est désormais achevée et qui paraîtra prochainement, réunit plus de 1700 textes (grecs, latins, néo-puniques, etc.), tous présentés avec une traduction en français, un apparat critique, un lemme bibliographique court mais essentiel, ainsi qu'un commentaire axé sur le contenu isiaque du document, puisqu'il s'agit d'un corpus thématique ; 250 photographies et un index de près de 150 pages complèteront cet ensemble.

De cette moisson épigraphique, il ressort quelques informations chiffrées, brutes, qu'il a paru intéressant de regrouper ici, sous la forme de documents identifiés, tableaux et graphiques statistiques. Leur intérêt est grand, tout comme l'est le danger de surinterprétation des données qu'ils renferment. C'est pourquoi je me limiterai ici à quelques considérations générales. Je ferai paraître, en même temps que le *RICIS*, une série d'observations et de réflexions plus développées inspirées par ces éléments statistiques.

---

théon classique » ; voir sur ce sujet, la contribution récente de Fr. Diez de Velasco, « Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (Aquae) del occidente romano », dans *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje al Prof. Alvarez de Miranda. Coloquio, Madrid 30–31 Mayo 1988* (*ARYS* 4) (Madrid, 1996), pp. 143–153.

[47] Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, 5 fasc. (Bonn, 1922–1925).

[48] Bien que relativement complet. Aux 794 pages, sans compter l'index, de l'édition originale, on peut tout au plus ajouter une trentaine de pages.

Le *RICIS* regroupe 1710 inscriptions. 1210 (soit 70,76% du total) sont rédigées en langue grecque, 515 (30,11% du total) en langue latine. 23 sont des bilingues grec/latin et 8 sont écrites dans d'autres langues (égyptien démotique ou hiéroglyphique, nabatéen, néo-punique et punique).

1059 (61,92%) appartiennent géographiquement au monde grec, 651 (38,07%) au monde latin.

Près de deux inscriptions isiaques sur trois proviennent du monde méditerranéen oriental, ce qui ne doit pas étonner. La pénétration d'Isis et des dieux de son cercle y est de près de deux siècles antérieure à leur arrivée sur le sol italien (dès avant 333/2 av. J.-C. au Pirée, durant la seconde moitié du II^e s. av. J.-C. en Campanie). L'abondance du corpus délien (340 inscriptions), fausse également quelque peu cette perspective globale, qu'il convient de nuancer. A l'époque impériale, c'est l'occident latin qui livre le plus de textes isiaques. Paradoxalement, la proportion d'inscriptions rédigées en grec (7 sur 10) va dans le même sens car un bon nombre de dédicaces d'Italie, de la fin de l'époque républicaine, mais surtout du Haut Empire, émanent d'Orientaux qui écrivent en grec. En revanche, l'Orient grec n'a que peu livré d'inscriptions en latin. Presque toutes proviennent de colonies romaines (Dion, Philippes) ; la plupart d'entre elles appartient à la série des 23 bilingues.

Tableau 1 : *Occurrences des théonymes isiaques*

Dans le *Recueil*, douze dieux et déesses ont été retenus comme appartenant au cercle isiaque. Ce sont Anubis, Apis, Bubastis, Harpocrate, Hermanubis, Horus, Hydreios, Isis, Nilos, Nephthys, Osiris et Sarapis. Le nom d'au moins une de ces divinités apparaît dans 1172 des 1710 inscriptions du *RICIS*. Ce nombre de 1172 inclut les *dubia* ; une élimination de ceux-ci ne modifie quasiment pas les résultats rassemblés dans le tableau suivant. Celui-ci comptabilise pour chaque divinité les occurrences en grec et en latin, avec le pourcentage relatif entre ces deux langues, puis le nombre total d'occurrences de chaque théonyme avec, en pourcentage, le rapport entre ce nombre et les 1172 inscriptions de départ.

	Occurrences en grec	(%)	Occurrences en latin	(%)	Total	(%)
Sarapis	659	(82,06)	144	(17,93)	803	(68,51)
Isis	489	(63,75)	278	(36,25)	767	(65,44)
Anubis	214	(98,16)	4	(1,84)	218	(18,60)
Harpocrate	71	(94,66)	4	(5,34)	75	(6,39)
Osiris	30	(85,71)	5	(14,29)	35	(2,98)
Horus	11	(100,00)	–	(0,00)	11	(0,87)
Apis	10	(100,00)	–	(0,00)	10	(0,85)
Bubastis	5	(50,00)	5	(50,00)	10	(0,85)
Hydreios	4	(100,00)	–	(0,00)	4	(0,31)
Hermanubis	3	(100,00)	–	(0,00)	3	(0,25)
Neilos	1	(100,00)	–	(0,00)	1	(0,08)
Nephthys	1	(100,00)	–	(0,00)	1	(0,07)

Assez curieusement, c'est le nom de Sarapis qui apparaît le plus fréquemment dans les inscriptions isiaques, précédant de peu celui d'Isis. Sa prépondérance épigraphique est encore plus manifeste dans les documents rédigés en grec, ce que l'on ne peut simplement expliquer par la primauté qu'il affiche à Délos. Il faut davantage rappeler qu'à Délos comme à Rhodes ou à Athènes, le prêtre qui apparaît sur les listes officielles est toujours prêtre de Sarapis, et jamais d'Isis[49]. En outre, la quasi totalité des affranchissements de Grèce centrale par consécration à une divinité isiaque (près de 150 sont réunis dans le *RICIS*, et il en existe au moins une cinquantaine d'inédits) concernent Sarapis. En revanche, la situation s'inverse totalement dans les textes latins, où Isis est mentionnée deux fois plus fréquemment que Sarapis, attestant de la popularité de la déesse dans les provinces occidentales de l'Empire, où le dieu apparaît peu en dehors de contextes liés au culte impérial ou à la dynastie sévérienne, qui regroupent les trois-quarts des occurrences du nom de Sarapis en latin.

Si Anubis, quelquefois seul, mais le plus souvent au sein de la triade Sarapis/Isis/Anubis ou de la tétrade Sarapis/Isis/Anubis/Harpocrate (cf. Tableaux 2b, 2c et 3), apparaît plus fréquemment qu'on ne le suppose généralement en milieu grec, essentiellement à Délos et en Asie Mineure, il est quasiment absent du domaine latin, comme d'ailleurs les autres divinités du cercle isiaque.

---

[49] Cf. *RICIS*, Index 3, s. v. ἱερεὺς Σαράπιδος. Cf., entre autres, L. Vidman, « Sarapispriester in Lindos », *LF* 91 (1968), pp. 31–38, et L. Bricault, « Les prêtres du Sarapieion C de Délos », *BCH* 120, 2 (1996), pp. 597–616.

Harpocrate, la plupart du temps au sein de la tétrade, figure pour l'essentiel dans des inscriptions déliennes. Il est parfois identifié, parfois distingué d'Horus, dont le culte est attesté en divers endroits du monde grec. Hydreios n'est mentionné qu'à Délos.

Enfin, le cas d'Apis mérite une enquête approfondie, que permet en partie le beau corpus de Maarten J. Vermaseren[50]. La plupart des inscriptions le mentionnant provient d'un sanctuaire syrien qu'il partage avec Zeus[51].

Le nom d'Isis apparaît en outre trois fois en égyptien hiéroglyphique, une fois en nabatéen, une fois en néo-punique et au moins une fois en punique, celui d'Osor-Hapy et d'Horus une fois en démotique égyptien.

Tableau 2 : *Séquences divines*

Souvent, plusieurs divinités isiaques sont mentionnées sinon invoquées ensemble dans un même texte. Ce sont ces séquences divines que l'on retrouve dans le tableau suivant, qui prend en compte l'ordre dans lequel les divinités sont nommées.

a. *Couple Isis et Sarapis*

	En grec	en latin	Total
Isis/Sarapis	31	28	59
Sarapis/Isis	104	24	128
Total	135	52	187

Il est remarquable qu'en milieu latin, Isis soit invoquée plus fréquemment avant Sarapis qu'inversement, signe là encore de la popularité manifeste de la déesse. En milieu hellénique, Sarapis est cité le premier dans 5 cas sur 6. Il faut sans doute, entre autres, voir ici un reflet de la position officielle du dieu dans les cités du monde grec, et, dans ce cadre, de sa primauté sur Isis.

---

[50] G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis*, I–III (*EPRO* 48) (Leyde, 1975–1977), et l'addendum numismatique d'E. Christiansen, « Apis III. A critical Note », *Analecta Romana Instituti Danici* IX (Odense, 1980), pp. 75–77.

[51] *RICIS* 402/1001–1006, avec la bibliographie, dont Y. Hajjar, « Une dédicace de Brahlia à Zeus et Apis », *AArchSyr* XXVII–XXVIII (1977–1978), pp. 187–195 et J.-P. Rey-Coquais, « Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine », *Topoi* 7, 2 (1997), pp. 929–944. Quelques autres inscriptions provenant de ce sanctuaire semblent inédites.

b. *Triade Anubis, Isis et Sarapis*

	En grec	en latin	Total
Anubis/Sarapis/Isis	2	–	2
Isis/Sarapis/Anubis	9	–	9
Sarapis/Isis/Anubis	121	1	122
Total	132	1	133

Les dédicaces s'adressant à la triade sont inconnues du monde latin, à une exception près, qui n'est d'ailleurs pas signifiante, mais relativement fréquentes dans le domaine grec. Si l'on rapproche ces chiffres de ceux fournis par le tableau 1, quand Sarapis est mentionné dans une inscription, il l'est une fois sur cinq comme composante de la triade (132 sur 659), Isis l'est un peu moins d'une fois sur quatre (132 sur 489) et Anubis plus d'une fois sur deux (132 sur 214), signe indiscutable de la diffusion privilégiée, dans le domaine égéen, aux III^{e}–II^{e} s. av. J.-C., du modèle type de la triade, lequel est quasiment inconnu à Alexandrie. C'est un autre élément à verser au dossier de la distinction à opérer entre cultes alexandrins et cultes isiaques.

c. *Tétrade Anubis, Harpocrate, Isis et Sarapis*

	En grec	en latin	Total
Anubis(?)Harpocrate/ Isis/Sarapis	1	–	1
Isis/Sarapis/Anubis Harpocrate	2	–	2
Isis/Sarapis/Harpocrate/ Anubis –	1	1	
Sarapis/Isis/Anubis Harpocrate	48	–	48
Total	52	1	51

Comme pour la triade, la tétrade est ignorée du monde latin. L'ordre de la séquence est quasiment toujours le même : Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate. La presque totalité des dédicaces adressées à la tétrade provient de Délos, et l'on pourrait être tenté d'y voir un lien indirect entre Apollon et Harpocrate par l'intermédiaire d'Horus, la place d'Harpocrate dans l'épigraphie isiaque étant par ailleurs fort mince, puisque sur 75 occurrences, seules 27 ne sont pas d'origine délienne.

On retrouvera les autres séquences dans l'index 1.1.2. du *RICIS*. A noter l'existence de deux séquences exceptionnelles : Sarapis/Isis/Osiris/Anubis/Harpocrate à Érétrie et Sarapis/Isis/Anubis/Harpocrate/Osiris/Apis à Pergame.

Tableau 3 : *Divinités isiaques mentionnées seules*

Le tableau suivant indique le nombre de textes dans lesquels une divinité isiaque est citée seule parmi les douze mentionnées plus haut. Les pourcentages des deux premières colonnes expriment le rapport entre ce nombre et le nombre total d'inscriptions présentant le théonyme (cf. Tableau 1).

	En grec (%)		en latin (%)		total (%)	
Sarapis	293	(44,46)	88	(61,11)	381	(47,44)
Isis	141	(28,83)	222	(79,85)	363	(47,32)
Osiris	22	(73,33)	3	(60,00)	25	(71,42)
Anubis	12	(5,60)	2	(50,00)	14	(6,42)
Apis	7	(70,00)	–	–	7	(70,00)
Bubastis	–	(0,00)	4	(80,00)	4	(40,00)
Harpocrate	2	(2,81)	1(?)	(25,00)	3	(4,00)
Horus	3	(27,27)	–	–	3	(27,27)
Hermanubis	2	(66,00)	–	–	2	(66,00)
Hydreios	2	(50,00)	–	–	2	(50,00)
Neilos	–	(0,00)	–	–	–	(0,00)
Nephthys	–	(0,00)	–	–	–	(0,00)

Ce tableau fait apparaître commodément le degré d'autonomie des divinités isiaques. Si, globalement, Sarapis et Isis sont invoqués seuls une fois sur deux, et donc en association avec une autre divinité du cercle également une fois sur deux, une double distinction est à opérer entre le domaine grec et le domaine latin. D'une part, les deux divinités sont invoquées seules plus fréquemment en milieu latin qu'en milieu grec, où la notion de triade et de tétrade est très forte, nous l'avons vu (cf. Tableaux 2b et 2c). D'autre part, cette « indépendance » est d'autant plus flagrante pour Isis, qui apparaît seule dans quatre inscriptions latines sur cinq la mentionnant, alors que trois fois sur quatre, elle est associée en milieu grec à une autre divinité isiaque.

Pour ce qui concerne les autres divinités, on notera le fort degré d'autonomie d'Osiris et d'Apis, ce qui n'est pas pour surprendre. Par contre, ni Anubis, ni Harpocrate, à de rares exceptions près, signifiantes celles-là, ne semblent avoir de véritable existence hors de la présence d'Isis ou de Sarapis.

Graphiques 1–7[52] : *Géographie et chronologie des inscriptions isiaques*

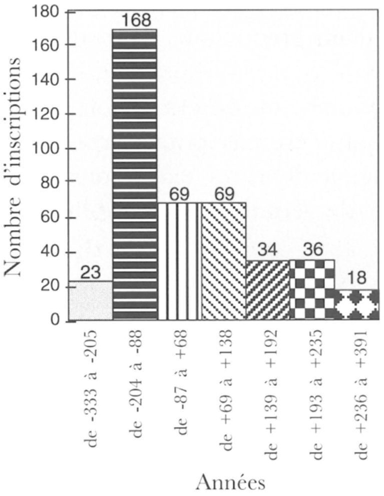
Les périodes distinguées ici, forcément subjectives, sont évidemment discutables et pourraient sans doute être affinées. Elles ont été adoptées en fonction de la datation de près de 1250 inscriptions isiaques, en tenant compte des groupes homogènes apparus sur le plan chronologique. Le découpage est donc le suivant :

1ère phase de diffusion : de l'arrivée d'Isis au Pirée à la mort de Ptolémée IV.
2ème phase d'expansion : de la mort de Ptolémée IV au sac de Délos.
3ème phase d'implantation : du sac de Délos à l'avènement de Vespasien.
4ème phase de pénétration : de l'avènement de Vespasien à la mort d'Hadrien.
5ème phase de stabilisation : de la mort d'Hadrien à la mort de Commode.
6ème phase de consécration : de la mort de Commode à la mort d'Alexandre Sévère.
7ème phase de rétractation : de la mort d'Alexandre Sévère à la destruction du Sarapieion d'Alexandrie.

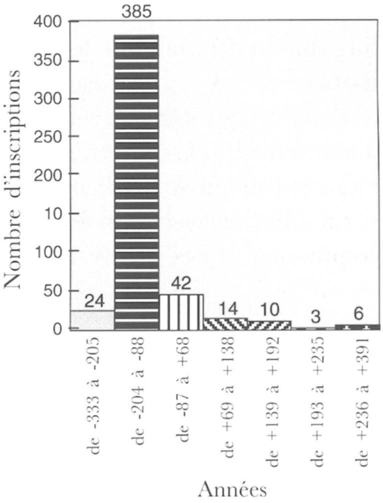
La coupure, souvent purement théorique, entre époque hellénistique et époque romaine, n'est pas pertinente pour l'étude de la diffusion des cultes isiaques.

---

[52] Les graphiques ont été réalisés par Melle Delphine Menu, que je tiens à remercier vivement.

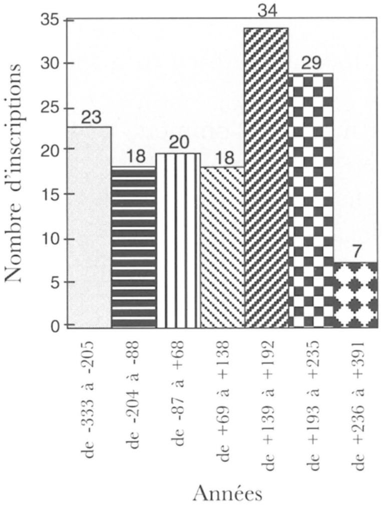


Grèce Continentale

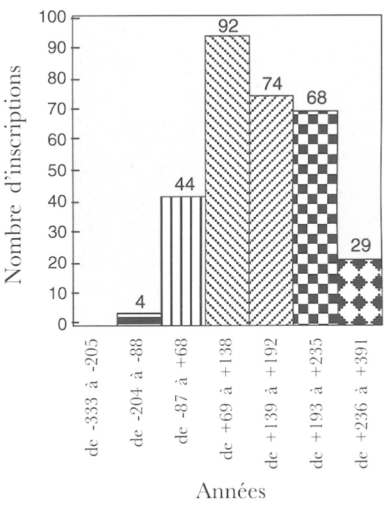


Grèce Insulaire

Ces deux graphiques font apparaître d'emblée le II$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. comme *la* période isiaque par excellence en Grèce, une vision qui doit être nuancée. Les 168 inscriptions de Grèce continentale sont pour l'essentiel des actes d'affranchissement par consécration à Sarapis, tandis que le corpus délien écrase le dossier égéen. On peut toute-



Asie

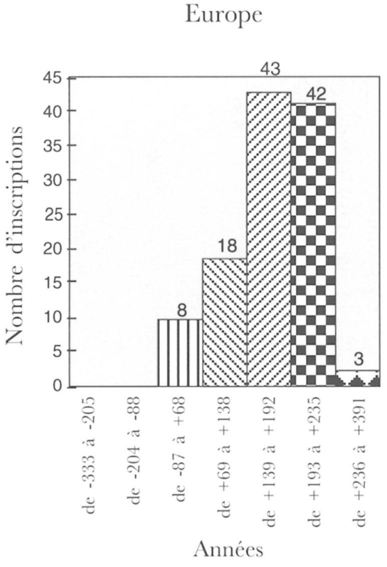


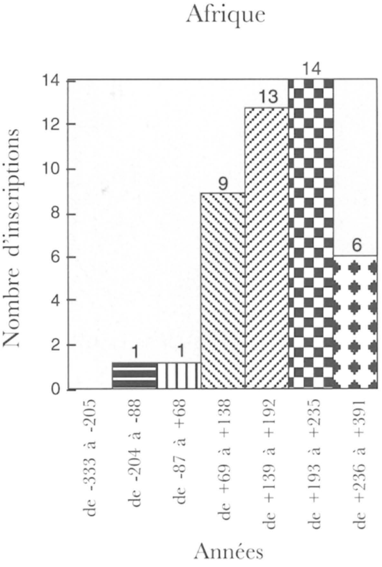
Italie

fois noter que la présence isiaque, du moins dans l'épigraphie, mais la constatation vaut également pour la numismatique, semble-t-il, en Grèce insulaire, à l'époque impériale, est tout à fait résiduelle, sinon quasiment effacée sous les Sévères, ce qui est pour le moins original. En revanche, contrairement à bien des idées reçues, les cultes isiaques ont su s'implanter durablement en Grèce continentale, et ce jusqu'à la fin du Haut-Empire, avec des variations régionales qu'il n'est pas possible de développer ici.

La diffusion des cultes isiaques s'est opérée très tôt en Asie Mineure, comme en Grèce, pour se maintenir avec une constance des plus remarquables durant sept siècles. Le nombre d'inscriptions relatives aux cultes isiaques s'accroît régulièrement, celles-ci se répartissant généralement de manière uniforme sur l'ensemble de la période.

L'introduction des cultes isiaques en Italie s'opère, on le sait, seulement à la fin du II$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. La fin de l'ère républicaine et la période julio-claudienne voient leur très lente pénétration dans la péninsule et il faut attendre le règne des Flaviens pour constater leur implantation durable, qui semble suivre assez remarquablement la faveur ou la défaveur que le Prince leur porte. C'est à Rome que l'on a retrouvé les inscriptions isiaques les plus tardives du monde méditerranéen, dont une datée de 390 apr. J.-C.[53].


Europe

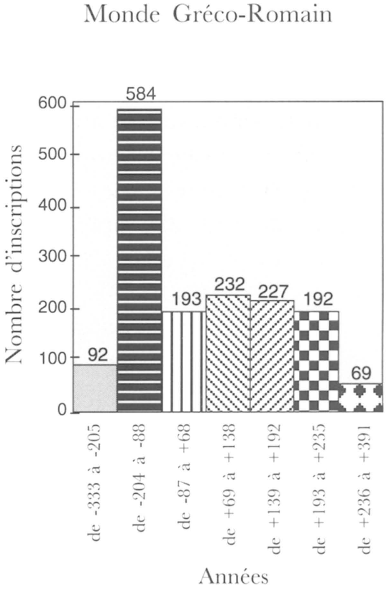

Afrique

---

[53] *RICIS* 501/0212.

Dans le reste de l'Europe latine, l'apogée des cultes isiaques se situe sur une période de 80 ans qui va du milieu du règne de Marc Aurèle à la disparition de Gordien III, et accompagne la romanisation des élites municipales, sans vraiment pénétrer les milieux indigènes ruraux. Certaines zones littorales ont reçu Isis et les divinités de son cercle dès le début de l'époque impériale.

En Afrique, enfin, on observe une discrète présence isiaque dès le III^{e} s. av. J.-C., en Cyrénaïque et à Carthage notamment. L'époque impériale voit ces cultes s'implanter en milieu urbain, et ce jusqu'en Maurétanie, sans toutefois, en l'état actuel de nos connaissances, y avoir semble-t-il connu une grande popularité. Mais l'Afrique est la partie du monde méditerranéen pour laquelle nos informations sont hélas les plus lacunaires.



Le graphique ci-dessus offre une synthèse chiffrée des six documents précédents.

Il est un autre domaine pour lequel nous ne disposons pour le moment pratiquement d'aucun outil de travail : la numismatique. C'est pourquoi, avec huit collègues, allemands, anglais, français et italiens[54], nous nous sommes lancés dans l'aventure d'une *Sylloge*

---

[54] L'équipe se compose comme suit : Melle Ulrike Peter (Berlin) pour la Mésie

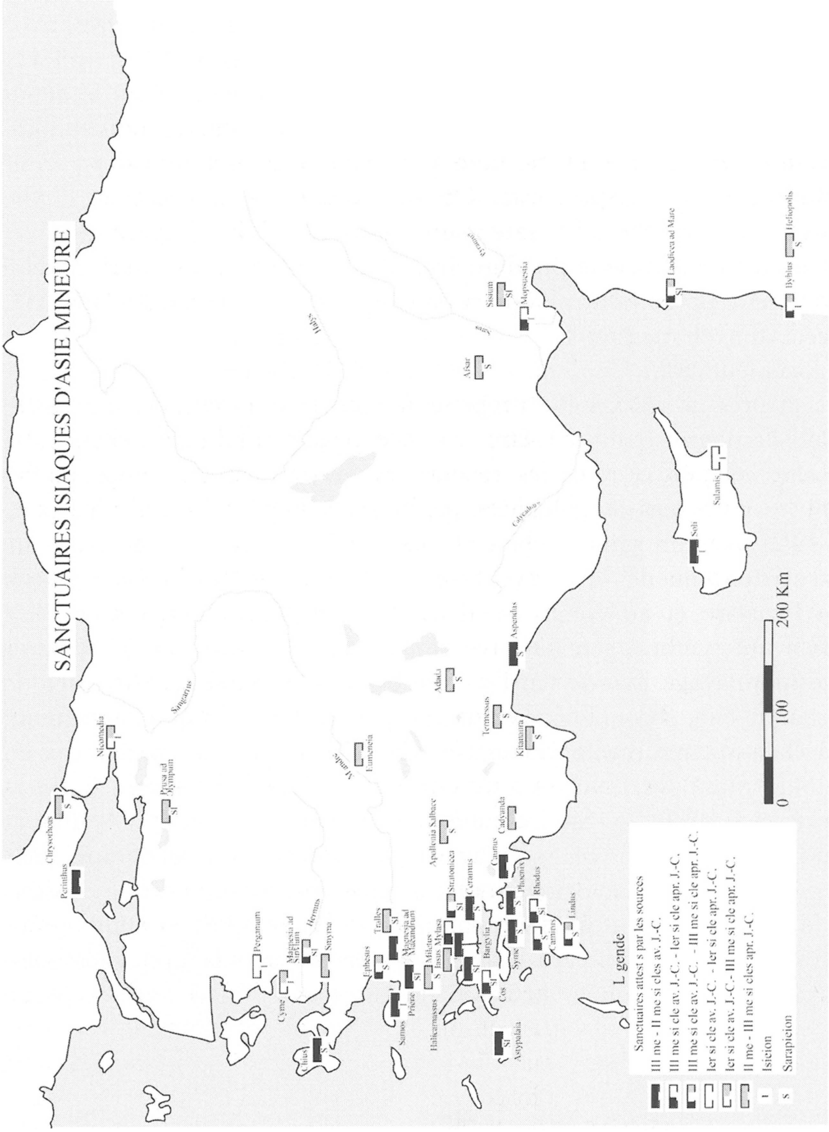
Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SNRIS), qui s'articulera de la manière suivante.

En première partie, un répertoire typologique consacré d'une part à ce que nous appellerons la numismatique romaine, celle du pouvoir central impérial, indépendamment des ateliers monétaires, avec une présentation chronologique pour les I^{er}, II^{ème} et le début du III^{ème} s., puis chronologique et par atelier pour la fin du III^{ème} et le début du IV^{ème} s. ; chaque série monétaire sera illustrée par une photographie du revers ; et d'autre part à la numismatique grecque, c'est-à-dire les monnayages de Sicile, de Malte, de Maurétanie, d'Asie Mineure, des Balkans, etc., avec une présentation géographique et chronologique, et la photographie d'une monnaie par série. Cette première partie pourrait être proposée sous la forme d'un CD-ROM, ceci afin de faciliter les recherches au sein de cette très abondante documentation. Une enquête préalable nous a permis de distinguer déjà près de deux mille séries monétaires à type isiaque, un chiffre qui ne pourra que s'accroître au fil de nos recherches. Consacré aux cultes isiaques, ce répertoire n'intégrera pas les monnaies d'Alexandrie, ni les monnaies ptolémaïques frappées en Égypte.

Puis, car un simple répertoire ne saurait suffire pour un domaine si mal connu des historiens, nous consacrerons une seconde partie à l'analyse et au commentaire de cette documentation, avec pour finir une synthèse générale. On s'attachera dans cette partie à replacer le monnayage isiaque dans l'ensemble du programme monétaire de chaque cité, chronologiquement, quantitativement et qualitativement, à élaborer une typologie numismatique isiaque en rapprochant et en confrontant les diverses émissions, à mesurer l'importance de la présence d'Isis, de Sarapis, mais aussi, éventuellement, d'Anubis et d'Harpocrate dans ces monnayages, selon des critères géographiques, quantitatifs, chronologiques, etc., à tenter de comprendre les raisons de la présence des divinités isiaques sur ces monnaies et enfin à confronter cet ensemble aux autres types de documents (archéologiques, épigraphiques, iconographiques, littéraires, etc.). Cette seconde partie

---

Inférieure et la Thrace, Mme Giulia Sfameni Gasparro (Messine) pour la Sicile, Malte et Cossura, MM. Michel Amandry (Paris), Richard Ashton (Londres), Fabrice Delrieux (Chambéry) et Wolfgang Leschhorn (Saarbrücken) pour l'Asie Mineure, M. Christian Augé (Paris) pour le Proche-Orient, M. Ermanno A. Arslan (Milan) pour la Grèce, l'Afrique et le monnayage impérial romain ; je me chargerai des monnayages périphériques (kouchan, maurétanien, nabatéen, etc.) et d'une petite partie de l'Asie Mineure.


SANCTUAIRES ISIAQUES D'ASIE MINEURE
Perinthus
Chrysopolis
Nicomedia
Prusa ad Olympum
Sangarius
Halys
Pergamum
Cyme
Magnesia ad Sipylum
Hermus
Smyrna
Chius
Samos
Ephesus
Tralles
Magnesia ad Maeandrum
Priene
Miletus
Iasus
Mylasa
Halicarnassus
Stratonicea
Ceramus
Bargylia
Cos
Syme
Caunus
Physcus
Rhodus
Camirus
Lindus
Astypalaia
Apollonia Salbace
Eumeneia
Maeander
Cadyanda
Kitanaura
Termessus
Adada
Aspendus
Calycadnus
Afşar
Sarus
Sisium
Mopsuestia
Pyramus
Soli
Salamis
Laodicea ad Mare
Byblus
Heliopolis
S
I
SI
0
100
200 Km
Légende
Sanctuaires attestés par les sources
IIIème - IIème siècles av. J.-C.
IIIème siècle av. J.-C. - Ier siècle apr. J.-C.
IIIème siècle av. J.-C. - IIIème siècle apr. J.-C.
Ier siècle av. J.-C. - Ier siècle apr. J.-C.
Ier siècle av. J.-C.- IIIème siècle apr. J.-C.
IIème - IIIème siècles apr. J.-C.
I Isieion
S Sarapieion

Conception et réalisation L. Bricault, H. Séjourné sera proposée sous la forme d'un volume papier traditionnel. La publication de l'ensemble est prévue pour 2004/2005.

C'est également sur un double support, papier et informatique, que paraîtra l'*Atlas des cultes isiaques* auquel je travaille actuellement en collaboration avec Hervé Séjourné. Fort d'une quarantaine de cartes, géographiques, analytiques ou thématiques, ce dernier se veut une mise au point cartographique de nos connaissances actuelles sur la diffusion des cultes isiaques, présentée de manière suffisamment claire, précise et complète pour pouvoir être utilisée tant par le profane que par le spécialiste. On trouvera ici, à titre d'exemple, la carte – provisoire – des sanctuaires isiaques d'Asie Mineure. Chaque carte sera accompagnée d'un index où l'on trouvera, pour chaque document signalé, la référence la plus pratique pour retourner à la source de l'information.

Il reste une dernière entreprise à mener à terme, sinon à bien, la plus importante peut-être, car elle peut conditionner, d'une certaine manière, toutes les recherches futures, en un temps où les publications se sont multipliées, parfois dans un déraisonnable éparpillement. Lorsque Jean Leclant et Gisèle Clerc se sont lancés, à la fin des années 1960, dans l'aventure de l'*Inventaire Bibliographique des Isiaca et des Sarapiaca* (*IBIS*), ils devaient être bien loin d'imaginer le nombre d'études touchant de près ou de loin aux *isiaca* et aux *aegyptiaca* destinées à paraître avant l'an 2000. Par leurs soins, quatre volumes ont déjà vu le jour, couvrant les années 1940–1969 et réunissant 1755 notices (il y a quelques bis, de ci de là). Pour la période 1970–1999, le pointage suivant a pu être effectué. 4600 titres ont été répertoriés, auxquels on doit ajouter 350 numéros nouveaux concernant la période 1940–1969 qui n'avaient pas trouvé leur place dans l'*IBIS* I. Sur ces presque 5000 notices, environ 1000 ont déjà été rédigées par Gisèle Clerc et Jean Leclant. J'en ai élaboré 400 autres et, grâce au concours de Michel Malaise, nous avons pu bénéficier d'une centaine de notices supplémentaires concernant parfois de forts volumes. Le travail qu'il reste à accomplir est cependant d'importance et ne peut être l'œuvre d'un seul. C'est pourquoi, avec Miguel John Versluys, nous allons unir nos efforts pour permettre à l'*IBIS* de progresser significativement[55]. Il faut d'ailleurs, sur ce point, être lucide. Sur la base des quatre premiers volumes, ce seraient 9 volumes supplémentaires qu'il faudrait publier (un de *Suppléments* pour la période 1940–1969, quatre pour la période 1970–1979, quatre encore pour la période 1980–1999), ce qui n'est guère concevable, notamment pour des questions de coût. Il est pourtant hors de question de diminuer la densité des remarquables index conçus par G. Clerc, qui finissaient cependant par représenter près du tiers du dernier volume paru en 1991. Aussi nous dirigeons-nous sans doute à terme vers une publication double, sur un support papier pour les textes des notices, sur un support informatique pour l'index qui couvrira l'ensemble de la période 1940–1999. Dans ce cadre, les quatre premiers volumes, aujourd'hui épuisés, seront repris, allégés de leurs multiples renvois bibliographiques, jusqu'ici si précieux, mais rendus désormais inutiles par la publication de l'ensemble de l'*IBIS*, et fondus dans le nouvel ensemble, qui intégrera en outre les 350 notices supplémentaires pour 1940–1969. Nous travaillons en ce sens, et, au rythme actuel, espérons voir les premiers volumes de cette nouvelle série paraître vers 2003/2004.

---

[55] Nous serions d'ailleurs infiniment reconnaissants aux lecteurs de ces pages

Sans doute aurons-nous l'occasion de faire un nouveau point sur l'avancée de ces nombreuses entreprises à Lyon, en 2002, lors du *II^{ème} colloque international sur les études isiaques.*

---

d'avoir la gentillesse de nous signaler, puis éventuellement de nous transmettre, tout tiré-à-part ou tout article porté à leur connaissance pouvant intéresser l'*IBIS*. C'est l'une des bonnes chances de voir paraître dans un avenir proche la suite des quatre premiers volumes. L. Bricault, La Roussalière, F-86380 CHABOURNAY.

INDEX

Afrique : cultes isiaques en—*192*
Aigion : frappe des monnaies à type isiaque sous les règnes de Marc Aurèle, Septime Sévère et Caracalla *193*; dédicace à Isis des III$^{\text{ème}}$–II$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. *193*
Alexandrie : Isis et la Tychè d'—*9*;—et la genèse des cultes isiaques *17*; la non-popularité d'Isis à—*17*; terres cuites gréco-romaines d'—*25*, *100–101*; Sarapis, dieu tutélaire d'—*193*; la triade et la tétrade sont quasiment inconnues à—*201*; les monnaies d'—ne seront pas incluses dans la *SNRIS 207*
Allemagne : cultes isiaques en—*190*
Angleterre : cultes isiaques en—*190*
Anubis : sur une monnaie de Périnthe du III$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. *49*; rare dans le corpus des terres cuites égyptiennes et alexandrines *92*, *105*; sur un relief d'Abella avec Isis et Harpocrate *110*; quasi absent dans l'épigraphie latine *199*
Apis : figure avec Isis-Hécate sur des jetons et des monnaies de plomb de Memphis *12*; dédicace de Brahlia à—*200 n. 51*
Arétalogie d'Isis : conçue à Memphis *3*, *18*
Argos : rôle des Égyptiens dans l'introduction des cultes isiaques à—*16*
Arsinoé II : identifiée à Isis *10*; têtes jumelées de Ptolémée II et d'—au droit de monnaies *52*
Atef : coiffe Sarapis sur des monnaies de Catane *52–53*, de Menaenum *54*, *57* et sur les tétradrachmes de Ptolémée IV *54*, *57*; statuette d'Harpocrate coiffé de l'—au Musée de Palerme *36 n. 2*
Athènes : rôle des Égyptiens dans l'introduction des cultes isiaques à—*16*; cultes isiaques à—***63–89***, *192*; prêtres de Sarapis à—*199*
Athribis (Tell' Atrib) : représentations d'Isis *anasyrménè* trouvées à—, datées du règne de Ptolémée VI *98*
Auguste : fait ériger un obélisque sur la *spina* du Circus Maximus *118*; des scènes nilotiques ornent sa maison du Palatin *125*
Autriche : cultes isiaques en—*190*

Basileion : coiffe l'Isis hellénisée dès le II$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. *5*; les épis supportant le—identifient Isis-Déméter *8*; peut surmonter un calathos sur les représentations d'Isis-Aphrodite *anasyrménè 9*, *98*; coupes à relief de Sicile avec Sarapis radié et Isis coiffée du—fabriquées à Syracuse *40*; coiffe Sarapis sur une monnaie de Syracuse *42*;—flanqué d'épis de blés au revers d'une monnaie de Syracuse présentant Isis lotophore au droit *43*; coiffe Isis-Tychè sur un sceau de Paphos *46*;—en terre cuite de Bahnasa *106 n. 47*; coiffe Harpocrate sur des terres cuites de Myrina *109*
Belgique : cultes isiaques en—*190*
Bérénice Ière : têtes jumelées de Ptolémée Ier et de—au droit de monnaies *52*
Bérénice II : sacrifie une boucle de ses cheveux pour Ptolémée III *32*
Boubastis : avait un culte important à Memphis *11*, *18*; absence d'un corpus sur les représentations figurées de—à l'époque gréco-romaine *194*

Calathos : coiffe Isis-Tychè sur un sceau de Paphos *46*; coiffe les représentations en terre cuite de Déméter *96* et d'Isis-Aphrodite *anasyrménè* 9, *98*
Caracalla : associé et assimilé à Sarapis *143 n. 73*; des monnaies à

type isiaque sont frappées sous son règne à Aigion *193*
Catane : nombreux petits bronzes d'Isis, Sarapis, Osiris et Harpocrate *50*; têtes jumelées de Sarapis et d'Isis au droit de monnaies de—*51*; Isis *lactans* au revers d'une monnaie de—avec la tête radiée de Sarapis au droit *53–54*
Citoyens : dans le culte d'Isis à Athènes *66*
Cléopâtre Ière : en Isis sur des moyens bronzes *23*; les tétradrachmes d'argent avec les bustes jumelés de Sarapis et d'Isis au droit ne datent pas de son règne *52 n. 62*
Cléopâtre II : en Isis sur des moyens bronzes *23–24*; buste de—en marbre, du Musée du Louvre *24*
Cléopâtre III : en Isis sur des moyens bronzes *23–24* et sur la Tasse Farnèse *26*
Cléopâtre VII : Isis personnifiée *125*;—dans l'art des XVIII^{ème}-XIX^{ème} s. *163*; symbole contemporain de l'Égypte éternelle *184*, *188*
Corinthe : cultes isiaques à—*192*
Croissant : coiffe certaines images d'Isis panthée *12*; coiffe l'Isis de la Fontaine de la Régénération à Paris en 1793 *176*; coiffe les Isis décoratives du début du XIX^{ème} s. *182*
Cultes isiaques : origines de leur diffusion *16*; en Sicile ***35–62***; raisons de leur introduction dans le monnayage de Syracuse *48*, *59*; à Athènes et en Attique ***63–89***; dans la coroplathie, en Égypte ***91–108*** et hors d'Égypte *108–110*; rapports avec les scènes nilotiques ***111–127***; dans l'armée romaine ***129–145***; à Lambèse *141*; rapports avec le culte impérial *143*; rôle de Memphis dans la genèse des—*196*; triade et tétrade *199–201*; séquences divines *200–202*
Cyrène : frappe des bronzes à l'effigie de Libye depuis le IV^{ème} s. av. J.-C. *22*; cultes isiaques à—*192*
Cyrénaïque : portrait de Ptolémée Ier au droit de monnaies de—frappées par Ptolémée III *22*; type monétaire unique créé par les Ptolémées pour l'Égypte et la—*31*

Dacie méridionale : cultes isiaques en—*191*
Dédicace : statuettes égyptiennes d'Isis *lactans* avec—en grec *6*;—grecques à Boubastis *6*;—d'Isidôros à Isis *philoxénos 15*;—de Coptos à Isis de la chevelure *31 n. 16*;—à Isis de Lipari *37 n. 7*;—grecque à Hestia (= Isis) de Tauromenion *38*;—latine à Sarapis et Isis de Tauromenion *39*; deux—à Isis et Sarapis de Syracuse, dont une de statues *41*; à Isis *Tychè Protogénéia* de Délos *45 n. 36*;—de Lambèse *139–141*;—à Isis d'Aigion *193*; plus de 200—privées à Sarapis proviennent d'Égypte et d'Alexandrie *193*;—de Brahlia à Apis *200 n. 51*
Délos : Harpocrate-Apollon à—*2*; Isis-Némésis à—*10*; non intervention des Lagides dans l'installation des cultes isiaques *16*; Apollonios de Memphis y installe le culte de Sarapis au III^{ème} s. av. J.-C. *18*; dédicaces à Isis *Tychè Protogénéia* de—*45 n. 36*; cultes isiaques à—*191*; importance du corpus épigraphique isiaque de—199; prêtres de Sarapis à—*199*; Hydreios n'apparaît qu'à—*200*; la tétrade est essentiellement délienne *202*
Démétrias : rôle des Égyptiens dans l'introduction des cultes isiaques à—*16*

Éphèse : cultes isiaques à—*192*
Érétrie : rôle des Égyptiens dans l'introduction des cultes isiaques à—*16*; cultes isiaques à—*192*

Femmes : dans le culte d'Isis à Athènes ***63–89***
Flamen : de Sarapis à Syracuse *41*
France : cultes isiaques en—*191*

Grèce continentale et insulaire : cultes isiaques en—*191*

Grèce occidentale : cultes isiaques en—*192*

Hagiaphore : d'Isis à Athènes *85*
Harpocrate :—Apollon à Délos *2*; statuette d'—coiffé de l'*atef* au Musée de Palerme *36 n. 2*; nombreux petits bronzes d'—en Sicile *35* et notamment à Catane *50*; la plus populaire des divinités isiaques dans la coroplathie *92, 102, 105–106*;—au pot *99*;—à la corne d'abondance *99–101*; coiffé du *basileion* sur des terres cuites de Myrina *109*;—sur les terres cuites de Kharayeb, Myrina et Tarse *109*; sur un relief d'Abella avec Isis et Anubis *110*
Hellénomemphites : sculpteurs pour le Sérapeum de Memphis *18*; l'introducteur des cultes isiaques à Délos a pu être un—*18*
Hongrie : cultes isiaques en—*190*
Hymnes : égyptiens *3*; de Madinet Madi *4, 15–16*; composés pour la Fête de l'Être Suprême du 8 juin 1794 *158*

Iachagôgue : à Athènes *85*
Illyrie : cultes isiaques en—*191*
Isiaques : stèles funéraires d'—*30*, ***63–89***; à Rome *88*
Isieion/Iseum : statue de Faustine l'aînée dans l'—de Cyrène *75*; restauration de l'—du versant sud de l'Acropole d'Athènes en 127/8 apr. J.-C. *85*;—de Ras el-Soda *101*; les—(?) d'Herculanum et de Praeneste n'en sont pas *120-121*; Iseum Campense *127*, redécouvert au XVI$^{\text{ème}}$ s. *165*;—d'Assouan *137*; Notre-Dame de Paris, ancien—de Lutèce *154*; traces fantaisistes d'anciens—dans la toponymie *164*; ancien—sous St-Germain-des-Prés *166*; de la rive sud du Golfe de Corinthe *193*
Isis : hellénisation d'—***1–19***; dans les sources grecques d'Égypte *1*; fonctions et pouvoirs *3–4*; hénothéisme *4*; polyonymie *4*;—agraire *4, 7*; hymnes de Madinet Madi *4*; représentations *5*; chevelure d'—***21–33***; reines lagides en—*23–27*; boucle d'—en deuil *31–32*; nom d'—sur un mur de la Grotta Regina près de Palerme *36*; vêtement d'—*5, 63*;—romantique ***147–161***;—nervalienne *147–155*;—révolutionnaire *155–159, 173–176*;—des Lumières *171–173*;—napoléonienne *177–182*;—symbolique *183–185*; dans les inscriptions nabatéennes et néo-puniques *200*
  – à la voile : sur une monnaie d'Antiochos IV *10*; sur une monnaie de Syracuse (?) *48–49*; pour un corpus des représentations d'—*194*
  – anasyrménè : représentations d'—trouvées à Tell' Atrib, datées du règne de Ptolémée VI *98*
  – Aphrodite : représentations d'—*2, 8*, dans la petite statuaire et la coroplathie *29–30, 92, 96, 98*; mention d'—dans un papyrus de 257 av. J.-C. *15*; protectrice du mariage *98*; très populaire dans la petite plastique égyptienne *104–108*
  – Artémis : en Égypte *11*; à Éphèse et ses avatars *166*
  – Athéna : nommée sur un papyrus de Memphis de 110 av. J.-C. *12*; statuette d'—tenant elle-même une statuette de Sarapis *12*
  – Boubastis : en Égypte *6, 9, 11*
  – Déméter : en Égypte *7–9, 21*, représentations *21, 96*
  – Dikaiosynè : en Égypte *10–11*; sur des monnaies de Catane *55–56*
  – dolens : à Taposiris *6*
  – domina : à Terracine *18*
  – Euthénia : en Égypte *26*
  – Fortuna : en Égypte *9*; statuette de Terracine *18*; images les plus anciennes d'—sur des sceaux de Paphos d'époque hellénistique *46*; pour un corpus des représentations d'—*194* (voir aussi Isis-Tychè)

– Hathor : à la corbeille en Égypte *98*
– Hécate : figure avec Apis sur des jetons et des monnaies de plomb de Memphis *12*; son temple à Memphis *12*
– Héra : dans la littérature *12*
– Hesis : en Égypte *15*
– Hestia : dédicace de Tauromenion *38*
– Io : dans la littérature *12*
– lactans : en Égypte *5*; au revers d'une monnaie de Catane avec la tête radiée de Sarapis au droit *53–54*; type marginal dans les terres cuites d'Égypte *99*; terres cuites de Kharayeb *99*; de Capoue *110*; statuette de Massada *143*
– Libye : statues d'—*26*
– et Marie : *167*
– memphidos diva : à Cirta *19*
– Némésis : en Égypte et à Délos *10–11*
– panthée : *12–13*
– *philoxénos* : à Madinet Madi *15*
– *regina* : chez les militaires *133*
– Thermouthis *92*
– Tychè : sur des sceaux de Paphos d'époque hellénistique *46* (voir aussi Isis-Fortuna)
Italie : cultes isiaques en—*190*

Lambèse : cultes isiaques à—*141*
Leptis Magna : cultes isiaques à—*192*

Macédoine grecque : cultes isiaques en—*192*
Macédoine non grecque : cultes isiaques en—*191*
Magas : frappe des monnaies avec Libye au droit *22*
Manéthon : selon—, les Égyptiens donnent souvent à Isis le nom d'Athéna *12*; conseiller de Ptolémée Ier *15*
Marc Aurèle : des monnaies à type isiaque sont frappées sous son règne à Aigion *193*
Massada : statuette d'Isis *lactans 143*
Memphis : l'arétalogie d'Isis y fut conçue *3, 18*; culte important de Boubastis à—*11, 18*; jetons et monnaies de plomb de—avec Isis-Hécate et Apis *12*; temple d'Isis-Hécate à—*12*; mention d'Isis-Athéna sur un papyrus de—*12*; Ptolémée Ier y gouverne jusqu'en 320/319 *17*; berceau de l'hellénisation d'Isis *18*; la décoration statuaire du Sérapeum de—date de Ptolémée Ier *18*; Apollonios de—installe le culte de Sarapis à Délos *18*; rôle de—dans la genèse des cultes isiaques *196*
Mésie inférieure : cultes isiaques en—*191*
Mésie supérieure : cultes isiaques en—*191*
Militaires : les fidèles d'Isis et Sarapis dans l'armée romaine sont surtout des gradés *129*
Modius (voir Calathos)
Monnaies : Isis à la voile sur une—d'Antiochos IV *10*; jetons et—de plomb de Memphis avec Isis-Hécate et Apis *12*;—de Magas avec Libye au droit *22*; de Cyrénaïque frappées par Ptolémée III et Ptolémée Apion avec au droit le portrait de Ptolémée Ier *22 et n. 6*; Cléopâtre Ière, II et III en Isis sur des moyens bronzes *23–24*; Isis lotophore au droit de bronzes de Syracuse présentant le *basileion* flanqué d'épis de blés au revers *43*; têtes jumelées de Sarapis et d'Isis au droit de—de Catane *51*; têtes jumelées de Ptolémée Ier et de Bérénice Ière, ainsi que de Ptolémée II et d'Arsinoé II au droit de—*52*; Ptolémée IV frappe des bronzes à l'effigie d'Isis *21, 23* et des tétradrachmes d'argent avec les bustes jumelés de Sarapis et d'Isis au droit *52*; sur ces derniers, Sarapis porte l'*atef 54, 58*; Isis *lactans* au revers d'une—de Catane avec la tête radiée de Sarapis au droit *53–54*; conception d'un corpus numismatique isiaque *206–207*

Navarques : militaires et/ou religieux ? *136–137*

Néocore : à Tauromenion *38–39*; du grand Sarapis à Athènes *85*

Osiris : pleuré par Isis *6, 32*;—Apis, prototype de Sarapis *18*; nombreux petits bronzes d'—en Sicile *35*; transmet ses attributs royaux et solaires à Sarapis dès le IIIème s. av. J.-C. *58*;—Canope dans la coroplathie alexandrine *100, 105*; les *Mystères d'Isis et*—et les observations astronomiques *154*; Isis et—et la Franc-maçonnerie *157*;—dans l'art du XVIIème s. *165*, *167–168*; dans la statuaire du XVIIIème s. *172*; chez Mozart *187*; absence d'un corpus sur les représentations figurées d'—à l'époque gréco-romaine *194*

Péninsule ibérique : cultes isiaques dans la—*190*

Pont Euxin septentrional : cultes isiaques dans le—*191*

Prêtres/Pretresses : Manéthon,—bilingue de Sébennytos *15*;—d'Isis-Aphrodite en 257 av. J.-C. *15*; Apollônios,—de Sarapis à Délos *18*; statue en marbre d'une jeune—à Syracuse *39*;—, initiées ou simples fidèles à Athènes *84–88*;—jouant de la flûte sur des terres cuites d'Alexandrie *100*;—égyptiens nourrissant les crocodiles sur une mosaïque et dans le texte d'un papyrus *117–118*; les navarques,—isiaques *135*; grand—portant l'hydrie sur une peinture d'Herculanum *152*;—isiaques à Issy-les-Moulineaux *166*;—égyptiennes sur un carrosse datant de 1819 *168*;—d'Isis dans la peinture du XIXème s. *170*;—chanteurs dans *Aïda 187*;—de Sarapis à Athènes, Rhodes et Délos *199*

Proche-Orient : cultes isiaques dans le—*192*

Ptolémée Ier : installation du culte de Sarapis par—*15*; gouverne à Memphis jusqu'en 320/319 *17*; décoration statuaire du Sérapeum de Memphis datant de—*18*; son portrait au droit de monnaies de Cyrénaïque frappées par Ptolémée III et Ptolémée Apion *22 et n. 6*; têtes jumelées de—et de Bérénice Ière au droit de monnaies *52*

Ptolémée II : têtes jumelées de—et d'Arsinoé II au droit de monnaies *52*

Ptolémée III : frappe en Cyrénaïque des monnaies avec Ptolémée Ier au droit et Libye au revers *22*; Bérénice II sacrifie pour—, en guerre en Syrie, une boucle de ses cheveux *32*; reprend le type monétaire des bustes jumelés *52*

Ptolémée IV : premier lagide a être appelé "aimé d'Isis" dans sa titulature *16*; frappe des bronzes à l'effigie d'Isis *21, 23* et des tétradrachmes d'argent avec les bustes jumelés de Sarapis et d'Isis au droit *52*; sur ces derniers, Sarapis porte l'*atef 54, 58*

Ptolémée VI : frappe des bronzes à l'effigie de Cléopâtre III en Isis *23–24*; représentations d'Isis *anasyrménè* trouvées à Tell' Atrib, datées du règne de—*98*

Ptolémée Apion : frappe des monnaies de bronze à l'effigie de Ptolémée Ier au droit et Libye au revers *22 n. 6*

Ptolémées : ne soutiennent pas activement la diffusion des cultes isiaques *16*; créent un type monétaire unique pour l'Égypte et la Cyrénaïque *31*

Rhodes : Isis coiffée du *basileion* sur un relief de—du IIème s. av. J.-C. *5*; prêtres de Sarapis à—*199*

Rome : pénétration des cultes isiaques à Rome *38, 61*; Rome et la Sicile *59*; mosaïques nilotiques de—*114, 116*; signification d'un obélisque à—*118–119*; la garnison de Rome est peu sensible aux cultes isiaques *130*; épitaphe romaine d'un *bis nauarchus 136*; collectionneurs romains depuis le XVIème s. *165*; la *mensa isaca 181*; l'inscription isiaque la plus tardive (390 apr. J.-C.) *205*

Roumanie méridionale : cultes isiaques en—*191*

Sarapieion/Serapeum : temple d'Isis-Hécate près du—de Memphis *12*; décoration statuaire du—de Memphis datant de Ptolémée Ier *18*; fondation du—de Délos *18 n. 68, 199 et n. 49*;—*in antis* de Tauromenion *39*;—de Syracuse cité par Cicéron *41, 42*; rareté des divinités du—d'Alexandrie dans les terres cuites *92*;—du Quirinal *120*;—d'York *131 n. 13*

Sarapis/Sérapis : statuette d'Isis-Athéna tenant elle-même une statuette de—*12*; installation du culte de—par Ptolémée Ier *15*; Osiris-Apis, prototype de—*18*; Apollonios de Memphis installe à Délos le culte de—au III$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. *18*; dédicace grecque de Tauromenion à—et Hestia (= Isis) *38*; dédicace latine à—et Isis de Tauromenion *39*; coupes à relief de Sicile avec—radié et Isis coiffée du *basileion* fabriquées à Syracuse *40*; deux dédicaces à Isis et—de Syracuse *41; flamen* de—à Syracuse *41*;—coiffé du *basileion* sur une monnaie de Syracuse *42*; nombreux petits bronzes de—de Sicile 35 et notamment de Catane *50*; têtes jumelées de—et d'Isis au droit de monnaies de Catane *51*; Isis *lactans* au revers d'une monnaie de Catane avec la tête radiée de—au droit *53–54*;—coiffé de l'*atef* sur des monnaies de Catane *52–53*, de Menaenum *54, 57* et sur les tétradrachmes de Ptolémée IV *54, 57*; Osiris transmet ses attributs royaux et solaires à—dès le III$^{\text{ème}}$ s. av. J.-C. *58*; néocore du grand—à Athènes *85*; quasi absence de—dans les terres cuites égyptiennes *92, 105–106*; types sérapiques dans la coroplathie *95–96*;—anguipède *102, 106*; statue de—en bois de Théadelphie *106*; Caracalla, associé et assimilé à—*143 n. 73*;—, dieu tutélaire d'Alexandrie *193*; plus de 200 dédicaces privées à—proviennent d'Égypte et d'Alexandrie *193*; pour un corpus des représentations de—trônant *194*; prêtres de—à Athènes, Délos et Rhodes *199*

Scènes nilotiques : rapports avec les cultes isiaques ***111–127***

scoparius : dans le temple d'Isis de Syracuse *41*

Septime Sévère : des monnaies à type isiaque sont frappées sous son règne à Aigion *193*

Sicile : cultes isiaques en—***35–62***, *190*

Syracuse : coupes à relief de Sicile avec Sarapis radié et Isis coiffée du *basileion* fabriquées à—*40*; deux dédicaces à Isis et Sarapis *41*; existence d'un *scoparius* dans le temple d'Isis de—*41*; Isis au revers de bronzes de—*43*

Tauromenion : dédicace de—à Sarapis et Hestia (= Isis) *38*; dédicace à Sara-pis et Isis, et statue d'une Isiaque *39*

Temples : dans le monde romain *132* (voir aussi Isieion et Sarapieion)

Terracine : statuette d'Isis-Fortuna de—dédiée à Isis *domina 18*

Thessalonique : dédicaces à Isis Bonne Fortune de—*45 n. 36*

Thrace : cultes isiaques en—*191*

Yougoslavie du Nord : cultes isiaques en—*191*

Zacore :—d'un temple d'Isis à Athènes *85*

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

Recent publications:

114. Green, T.M. *The City of the Moon God.* Religious Traditions of Harran. 1992. ISBN 90 04 09513 6
115. Trombley, F.R. *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529.*
     Volume 1. Reprint 1995. ISBN 90 04 09624 8
     Volume 2. Reprint 1995. ISBN 90 04 09691 4
116. Friesen, S.J. *Twice Neokoros.* Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family. 1993. ISBN 90 04 09689 2
117. Hornum, M.B. *Nemesis, the Roman State, and the Games.* 1993. ISBN 90 04 09745 7
118. Lieu, S.N.C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East.* 1994. ISBN 90 04 09742 2 Reprint 1998.
119. Pietersma, A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians.* P. Chester Beatty xvi (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of all three texts. 1994. ISBN 90 04 09938 7
120. Blok, J.H. *The Early Amazons.* Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. 1994. ISBN 90 04 10077 6
121. Meyboom, P.G.P. *The Nile Mosaic of Palestrina.* Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. 1994. ISBN 90 04 10137 3
122. McKay, H.A. *Sabbath and Synagogue.* The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. 1994. ISBN 90 04 10060 1
123. Thom, J.C. *The Pythagorean Golden Verses.* With Introduction and Commentary. 1994. ISBN 90 04 10105 5
124. Takács, S.A. *Isis and Sarapis in the Roman World.* 1994. ISBN 90 04 10121 7
125. Fauth, W. *Helios Megistos.* Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2
126. Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome.* Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. 1995. ISBN 90 04 10269 8

127. Straten, F.T. van. *Hierà kalá.* Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. 1995. ISBN 90 04 10292 2

128. Dijkstra, K. *Life and Loyalty.* A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. 1995.
ISBN 90 04 09996 4

129. Meyer, M. & Mirecki P. (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power.* 1995. ISBN 90 04 10406 2

130. Smith, M. & Cohen, S.J.D. (ed.). *Studies in the Cult of Yahweh.* 2 volumes. 1996. ISBN 90 04 10372 4 (set)
Vol. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism.* 1996. ISBN 90 04 10477 1
Vol. 2: *Studies in New Testament, Early Christianity, and Magic.* 1996. ISBN 90 04 10479 8

131. Lane, E.N. (ed.). *Cybele, Attis and Related Cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren. 1996. ISBN 90 04 10196 9

132. Lukian von Samosata. *Alexandros oder der Lügenprophet.* Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor. 1997. ISBN 90 04 10792 4

133. Jong, A. de. *Traditions of the Magi.* Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. 1997. ISBN 90 04 10844 0

134. Frankfurter, D. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* 1998. ISBN 90 04 11127 1

135. Ustinova, Y. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom.* Celestial Aphrodite and the Most High God. 1998.
ISBN 90 04 11231 6

137. Drijvers, J.W. & Watt, J.W. *Portraits of Spiritual Authority.* Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. 1999. ISBN 90 04 11459 9

138. Dirven, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos.* A Study of Religious Interaction in Roman Syria. 1999. ISBN 90 04 11589 7

139. Rothaus, R.M. *Corinth: The First City of Greece.* An Urban History of Late Antique Cult and Religion. 2000.
ISBN 90 04 10922 6

140. Bricault, L. (éd.). *De Memphis à Rome.* Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999. 2000. ISBN 90 04 11736 9